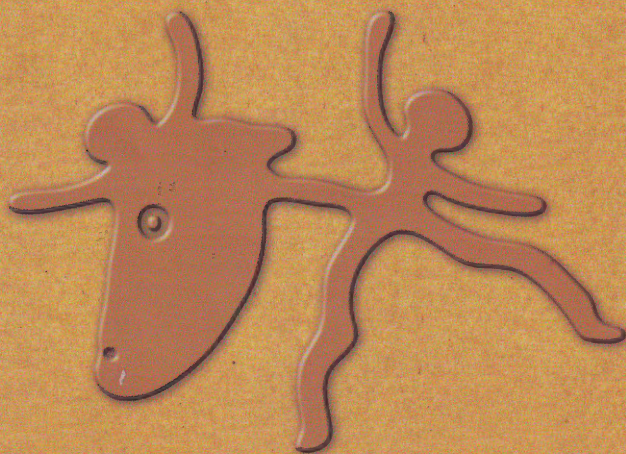


زكريّا محمّد

ذات النحيين

الأمثال الجاهليّة بين الطقس والأسطورة





الأهلية للنشر والتوزيع

e-mail : alahlia@nets.jo

الفرع الأول (التوزيع)

المملكة الأردنية الهاشمية ، عمان ، وسط البلد ، شارع الملك حسين - بناية رقم 12

هاتف 00962 6 4638688 ، فاكس 00962 6 4657445

ص. ب : 7855 عمان 11118 ، الأردن

الفرع الثاني (المكتبة)

عمان ، وسط البلد ، شارع الملك حسين ،

بجانب البنك المركزي الأردني ، مكتب القاصة - بناية رقم 34

مكتب بيروت

لبنان ، بيروت ، بئر حسن ، شارع السفارات

هاتف : 00961 1 824203 ، مقسم 19



ذات النحيين

الأمثال الجاهلية بين الطقوس والأسطورة

زكريّا محمد / مؤلف من فلسطين

e-mail: eid.zakaria@gmail.com

الطبعة العربية الأولى ، 2011

حقوق الطبع محفوظة



الغلاف : زهير أبو شهاب 00962 7 95297109 ، الأردن

©

لوحة الغلاف : زكريّا محمد / فلسطين

All rights reserved. No part of this book may be reproduced in any form or by any means without the prior permission of the publisher.

جميع الحقوق محفوظة . لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب

أو أي جزء منه ، بأي شكل من الأشكال ، إلا بإذن خطي مسبق من الناشر .

زكريّا محمّد

ذات النحيين

الأمثال الجاهليّة بين الطقوس والأسطورة



تقديم

أمثال العرب القادمة إلينا من الجاهلية هي موضوع هذا الكتاب. أما الاستخلاص المركزي الذي يصل إليه فهو أن الكثير من هذه الأمثال ذو أصل ديني، أو ذو صلة دينية. بل لعله يمكن، وبقليل من الجرأة، القول أن الجزء الأهم من الأمثال الجاهلية هو متحجرات أسطورية وطقسية، وأنه لا يمكن فهمها إلا على هذا الأساس.

هذا الاستخلاص قد يدفع إلى افتراض أن المثل عموماً ربما كان في الأصل ابناً للأسطورة والطقس. أي أنه نشأ في حضنها ثم انفصل عنها لاحقاً، ودار في الأسواق، ثم نسي مع الزمن أصله، وتظاهر كأدب زمني خالص. هذا يعني أن الحياة الدينية ربما هي من خلق المثل في بدئه، لا الحياة الزمنية الواقعية، وأن الكاهن في خيمته أو معبده ربما كان قابلة المثل الأولى، لا رجل السوق أو الاجتماع القبلي. من أجل هذا تبدو أمثال كثيرة جداً من تلك التي جاءت من الجاهلية من حيث بنيتها وإيقاعها شبيهة بأقوال الكهنة وسجعهم لا بأقوال الناس العاديين. بناء على هذه الفرضية، فإن المثل في بدئه لم يولد، ربما، كمثال بل كجملة طقسية أو كمنطوقة دينية، ثم تحول في ما بعد إلى مثل.

بالطبع، ندرك أن هذا الاستخلاص يصطدم مباشرة بالحكمة السائدة، التي تدعي أن المثل الجاهلي بلا صلة دينية تقريباً، أو إن صلته الدينية واهية. يقول أحد الكتاب المعاصرين: «(أول ما يسترعى الانتباه هو قلة الأمثال التي تتحدث عن الديانات غير السامية (= الوثنية الجاهلية)». فليس في نص الأمثال دلالة يقينية على هذا الأمر إلا في مثلين هما: «لقد ذل من بالث عليه ثعالب» و «أحسن من الدمية ومن الزون». أما الأمثال الأخرى التي تشير في قصصها إلى تلك الدلالة، أو التي يجعلها سياق الكلام فيها نستشفها، فعددها لا يتجاوز الثلاثة عشر مثلاً. ونحن هنا أمام احتمالين: إما أن الرواة قد حذفوا هذه الأمثال التي تنم عن دلالة مماثلة... وإما... أن هذه الأمثال في حقيقة أمرها

قليلة كما وصلتنا. وقتلها تعطي انطباعا عن ضعف الدين عند الجاهلي، وعدم اكترائه
لأمور الدين... فهو يؤمن بملكوت الرغيف أكثر من إيمانه بأي شيء آخر⁽¹⁾.

وهكذا، يُزعم أن الأمثال التي تتحدث عن أديان الجاهلية لا تزيد في أفضل
الحالات إلا قليلا عن عدد أصابع الكفين. وكتابنا هذا يذهب في مواجهة هذا التقدير
مباشرة، زاعما العكس تماما، أي أن كثرة من الأمثال الجاهلية ذات دلالة دينية. كما أنه
يثبت، وبالملموس، أن ملكة الإبيان الديني لم تكن عند الجاهلي بأقل أهمية من مملكة الخبز،
وأن الرواة لم يحذفوا الأمثال التي تعكس أديان الجاهلية الوثنية، بل ملأوا بها كتبهم. فكل
أمثال قصة جذيمة الأبرش والزباء، مثلا، هي أمثال دينية، وكل أمثال قصة لقمان ولقيم
وابني تقن، هي أمثال دينية. بل إن الأمثال العنقودية طرأ، أي الأمثال التي تنبثق بالتسالي
من قصة واحدة، هي أمثال دينية بلا ريب، وقس على ذلك. أما عدم رؤية الصلة الدينية
للأمثال الجاهلية، فنابع من عدم قدرتنا على إزاحة القشة التي تغطي الطابع الديني للمثل،
لا من خطأ الرواة القدماء، أو من مادية الجاهلي.

كل هذا يعني أن العمل على الأمثال الجاهلية هو، في الحقيقة، عمل على الأسطورة
الجاهلية وعلى طقسها، أي عمل على أديان الجاهلية. وإذا كان ذلك كذلك، يكون عدم
الالتفات إلى الأساس الديني للأمثال الجاهلية قد أفقدنا مفتاحا مهما من مفاتيح أديان
العرب قبل الإسلام. وهناك بالفعل أمثال جاهلية، سنعرض لها في هذا الكتاب، يمكن لها
إن فهمت جيدا أن توضح لنا، مثلا، معنى طقس الحج الجاهلي، ومعنى مشاعره، بل ربما
أمكنها أن تحدد لنا توقيته.

ويستطيع المرء تشبيه وضع الأمثال الجاهلية بتمثال فقد قاعدته التي نقشت عليها
المعلومات الخاصة به، وبمن نصبه، وبالعهد الذي نصب فيه. فمن دون العثور على هذه
القاعدة لا يمكن رد التمثال إلى أصله، ولا إلى عصره المحدد. يجب العثور على قاعدته،
 وإعادة نصبه عليها كي نفهمه. وكذا الأمر في ما خص المثل عموما. إذ يجب أن نعيد
نصبه على قاعدته الدينية حتى تتمكن من فهمه وفهم مغزاه. خذ المثل المعروف (أكفر من

(1) علي، الأمثال العربية، 1988، ص 229-230.

حمار) كنموذج. لقد أزيح عن قاعدته الدينية فصار لغزا غير مفهوم. لكن استعادة قاعدته الدينية ستسهل علينا حل لغزه وفهمه.

ولأن غالبية الأمثال الجاهلية فقدت القاعدة التي قامت عليها في الأصل، أي قاعدتها الدينية الأسطورية، أو لأن هذه القاعدة وهت وتأكلت ولم يعد من السهل تقرّي ما نقش عليها، فقد تحولت هذه الأمثال ألغاز، يشغل عليها اللغويون. لقد أفلتت من أيدي الكهنة، لتلتقها أيدي اللغويين. أي أنها انتقلت من ملكية كهنة المعابد إلى ملكية كهنة اللغة.

أدى كل هذا إلى أن سكن المثل في بيت غير بيته، أي في كتب اللغة والأدب، لا في كتب بيت الطقوس والأساطير. وقد أمضى المثل في هذا البيت المستعار ما يقرب من خمسة عشر قرنا. الأمثال الجاهلية، في غالبيتها، ملكية ميثولوجية دينية قبل أن تكون ملكية لغوية أدبية. وهو ما يعني أنه لا يمكن فهمها انطلاقا من المدخل اللغوي وحده. المدخل اللغوي ضرورة، لأننا نتحدث عن نصوص موعلة في القدم سقطت كلمات الكثير منها من الاستعمال، لكنه لا يكفي. فهذه نصوص دينية أسطورية، يجب أن يعمل عليها الميثولوجي واللغوي معا. بل وعلى اللغوي أن يكون خادما للميثولوجي من حيث المبدأ عند تقسيم العمل. الأمثال الموعلة في القدم شغلة الميثولوجي أولا. هذا لا يعني أنها لن تكون مجالا للتذوق الأدبي، وللبحث اللغوي. ستظل كذلك، لكن مكانها الأساسي سيكون في كتاب الأسطورة وطقسها.

وقد نشأ الغموض القاسي للأمثال الأمثال الجاهلية عن تراكم أمور عدة على بعضها بعضا:

أولا: إبعادها في الزمن. فهذه أمثال أتت من فترة ما قبل الإسلام. ولعل بعضها أتانا من أعماق أعماق العصر الجاهلي، أي من فترة سبقت الإسلام بمئات السنوات. وكلما غمض المثل زاد احتمال أن يكون من زمن أقدم، واحتمال أن يكون ذا أصل ديني.

وثمة اتفاق عام تقريبا على أن الأمثال المنسوبة للجاهلية هي جاهلية فعلا. فلا أحد يشك في جاهليتها كما تم التشكيك في جاهلية الشعر الجاهلي. وإذا نحينا القرآن، الذي

جاء في نهايات العصر الجاهلي، كي يقفل هذا العصر وينتهي، فإن نصوص الأمثال تكون هي الأثر الوحيد الذي لا شك فيه من نصوص الجاهلية. هذا يعني أننا حين نتعامل مع أمثال الجاهلية فإننا نتعامل مع نصوص موهلة في القدم، وتكسب بالفعل شيئاً من الحياة الدينية والاجتماعية لما قبل الإسلام.

ثانياً: أن هذه الأمثال، إذ أقامت دهرًا في بيت غير بيتها، أي في كتاب الأدب واللغة، وضعت بين أيدي خبراء اللغة، الذين حولوا كل مشكلة تعرض لهم بخصوصها إلى نكتة لغوية. وهذا طبيعي فهدف اللغويين هو الكلمات والجمل ومعانيها، وليس الدلالات الدينية الأبعد من ذلك. ويمكن القول أن تحريجات اللغويين أسهمت، في كثير من الأحيان، في تعمية معنى الأمثال ومغزاها.

ثالثاً: أن الانقطاع الذي أحدثه الإسلام مع أديان الجاهلية الأمثال، أدى إلى قطعية جدية. فالملفرون لم يعودوا، في كثير من الأحيان، يدركون أن الأمثال التي يعملون عليها تخص الديانة الجاهلية. لقد افترضوا أنها تتحدث عن وقائع حقيقية. وقد أدى هذا إلى إضاعة المفتاح الأساسي الذي يمكن بواسطته فك ألغازها، أي المفتاح الديني.

بالتالي، فإن علينا أن نستعيد هذا المفتاح إذا أردنا فهمها وفك ألغازها. وكتابنا هذا محاولة لاستخدام هذا المفتاح في فهم المثل الجاهلي، أي محاولة لإعادة المثل إلى قاعدته الأصلية، قاعدته الأسطورية - الدينية. إنه دراسة تطبيقية مباشرة حول علاقة الأمثال بالطقس والأسطورة، من خلال نماذج محددة من الأمثال التي وردتنا من العصر الجاهلي.

وبما أن المثل شأن ديني فإن هذا الكتاب، ومن جانب محدد، تكملة لكتابنا السابق (عبادة إيزيس وأوزيريس في مكة الجاهلية). أي أنه يكشف جزءاً من البنية الدينية الجاهلية عبر الأمثال. لذا ففي لحظات كثيرة يحيل هذا الكتاب إلى ذلك. بل إنه في لحظات أخرى يدوزن بعضاً من أفكار الكتاب السابق ويصححها.

يتناول كل فصل من فصول هذا الكتاب مثلاً محددًا، مبينا صلته الدينية، أي علاقته بأسطورة ما أو بطقس ما، نازعا عنه عباءة البراءة المفترضة، كاشفاً أعماقه الطقسية - الأسطورية. لكن أغلب الفصول لا تكتفي بمثل واحد، فالمثل يقود إلى أخيه وابن عمه،

بحيث يزيد عدد الأمثال المعالجة كثيرا جدا عن عدد الفصول. ويجب ملاحظة أن أغلب الأمثال المعالجة لم يعد يستخدم في الحياة الواقعية اليومية. بل إن الكثير منها لم يعد شائع الاستعمال حتى في الكتابة. أما الفصل الأخير فيعرض للافتراضات العامة، التي أوصلنا إليها هذا البحث. وقد كان يمكنه أن يكون فصلا تمهيديا، لكننا فضلنا أن نضعه في آخر الكتاب، كي يتمكن القارئ من الدخول مباشرة إلى عالم الأمثال المدهش الساحر، ومن دون تقديبات وتمهيدات طويلة.

وبما أن هذا الكتاب يحيل، في أحيان كثيرة، إلى كتابنا المذكور أعلاه، فقد ارتأينا أن ننشر في نهاية الكتاب الفصل الأول من كتابنا السابق، معدلا وموسعا، كي نتيح للقارئ ربط الكتابين معا. وهذا الفصل يكاد يكون كتابا متوسط الحجم، وهو يحمل عنوان (الطائر المخمور).

إذن هذا الكتاب في النهاية كتاب عن الديانة الجاهلية، عن المثل، الطقس، والأسطورة. وكتاب الطقس والأسطورة العربي هائل الحجم، ونحن بالكاد بدأنا ندركه ونتعرف على بعض صفحاته. هذا رغم أن بعض الناس سرفعون حواجبهم عجبا حين يتحدث أحد ما عن طقس وأسطورة عرييين. فهم يؤكدون (غياب الميثولوجيا والطقوس في فولكلور العرب القدماء)⁽¹⁾.



(1) فهد، الكهانة العربية، 2007، ص 34.

الفصل الأول

أقرى من مطاعيم الريح

هذا مثل يضرب في الكرم والجود. فهو يعني حسب المفسرين: أشد كرما من مطاعيم الريح، أو أكثر إطعاما منهم. فالقرى هو إطعام الآخرين كرما. أما مطاعيم الريح فهم، كما نخبرنا المفسرون إياهم، أناس كانوا يطعمون الناس جودا حين تهب ريح الصبا: (أقرى من مطاعيم الريح: زعم ابن الأعرابي أنهم أربعة: أحدهم عم أبي محجن الثقفي، ولم يسم الباقيين. قال أبو الندى: هم كنانة بن عبد ياليل الثقفي، عم أبي محجن، وليد بن ربيعة وأبوه. كانوا إذا هبت الصبا أطعموا الناس. وخصّوا الصبا لأنها لا تهب إلا في جذب)⁽¹⁾. لكن هناك من يخبرنا أن أبا محجن الثقفي، الفارس الشهير، لا عمه، هو من كان من مطاعيم الريح: (أقرى من مطاعيم الريح: وهم أربعة؛ أحدهم أبو محجن الثقفي)⁽²⁾. ويؤكد النويري هذا قائلا: (مطاعيم الريح أربعة: منهم أبو محجن الثقفي. وكان لبيد بن ربيعة العامري يطعم إذا هبت الصبا)⁽³⁾.

غير أننا نشك بشدة في صحة التفسير المقدم لهذا المثل. أي نشك في أن المطاعيم هم من كانوا يقرون عند هبوب ريح الصبا.

(1) الميداني، مجمع الأمثال.

(2) الآبي، نثر الدر.

(3) النويري، نهاية الأرب.

وكي نصل إلى حل معقول بشأن هؤلاء المطاعيم، فربما كان علينا أن نلفت الانتباه إلى نقطتين:

الأولى: هي أن ابن الأعرابي، الذي يبدو وكأنه المصدر الأول عن المطاعيم هؤلاء، لا يذكر لنا منهم سوى واحد منهم فقط هو: كنانة بن عبد ياليل الثقفي، أو حسب رواية الآخرين، ابن أخيه أبو محجن الثقفي.

الثانية: أنه لم يعمد إلى إدراج لبيد بن ربيعة العامري ضمن (مطاعيم الريح) رغم علمه بأنه كان (يطعم إذا هبت ريح الصبا). وهذا يعني أنه كان، بشكل ما، لا يعتبر لبيدا وأباه من (مطاعيم الريح). وهذه نقطة مهمة جدا إذا أردنا أن نستجلي أمر هؤلاء المطاعيم.

ثم علينا أن نلاحظ أن رواية النويري تربط بتحفظ بين الخبرين، خبر (مطاعيم الريح) وخبر (ريح الصبا). فهي تضع (مطاعيم الطير) قرب لبيد وريحه، لكنها تترك لنا أن نحكم إن كانا شيئا واحدا أم لا.

كل هذا يزيد من شكوكتنا حول التفسير المقدم، ويجعلنا قادرين، ربما، على افتراض أنه لا توجد علاقة مباشرة بين (مطاعيم الطير) وبين من يطعم وقت هبوب الصبا. فمن يطعم وقت هبوب الصبا هو غير (مطعم الريح). أي أن أمثال كنانة بن عبد ياليل يختلفون عن لبيد بن ربيعة وأبيه.

وإذا كان فرضنا هذا صحيحا، فإن هذا يستتبع ما يلي: لقد أضيف لبيد بن ربيعة إضافة إلى حلقة (مطاعيم الريح) ثم جرى تفسير المثل (أقرى من مطاعيم الريح) انطلاقا من ذلك. بل إن المرء قد يعتقد أن لبيدا أضيف إلى حلقة المطاعيم كي يتمكن المفسرون من فهم المطاعيم الغامضين هؤلاء. فإذا كان لبيد، الذي يطعم عند هبوب ريح الصبا، من ضمن جماعة مطاعيم الريح، فلا بد أن (مطاعيم الريح) يفعلون مثله، أي يطعمون وقت هبوب الصبا. بهذا فالريح التي في اسم (مطاعيم الريح) هي ذاتها ريح الصبا. وهكذا فقد فسر مثل غامض جدا عن طريق ربطه بقصة لبيد بن ربيعة. أي أن وجود لبيد كان ضروريا كي يصبح للمثل معنى عند المفسرين.

وإذ كنا اعتقادنا بعدم وجود علاقة مباشرة بين لبيد وبين المطاعيم صحيحا، فإن هذا يعني أن ملفهم يظل مفتوحا. أي ان لقبهم لا يعني أنهم كانوا يطعمون وقت هبوب الصبا.

وما دام الملف مفتوحا، فإن السؤال يظل مطروحا: من هم مطاعيم الريح هؤلاء، وما شأنهم؟

أبو محجن

للإجابة على هذا السؤال ليس لدينا سوى كنانة بن عبد ياليل الثقفي، أو ابن أخيه أبي محجن الثقفي. وما نعرفه عن كنانة ضئيل جدا، بل هو نكتة لا تغني من الأمر شيئا:

(كنانة بن عبد ياليل الثقفي. كان من أشرف ثقيف... قدم... على النبي... في النفر الوافد من ثقيف، فأسلموا غير كنانة، فإنه قال: لا يريني رجل من قريش. وخرج إلى نجران، ثم إلى الروم، فمات بأرض الروم كافرا⁽¹⁾). أما البلاذري فيزيد أنه كان من الوفد: (كنانة، وحبيبا، وعمرا... فلما ظهر الإسلام لحق كنانة وأبو عامر الراهب، وعلقمة بن علاثة الكلبي بالشام، فمكث عمير وله مال فانقسم كنانة وعلقمة في ميراثه، فقال النبي ﷺ: «كنانة رجل من أهل المدر. وأبو عامر مدري، وعلقمة رجل من أهل الوبر» فقضى ماله لكنانة فأخذه⁽²⁾).

هذا هو كل شيء تقريبا. وهو لا يضع بين يدينا الكثير، إذا استثنينا أن كنانة من (أهل المدر) وأنه كان على علاقة بأبي عامر الراهب، الذي يوحى اسمه بصلة دينية ما. عليه، لا يتبقى لنا سوى أن نراهن على أبي محجن. فهو الحصان الوحيد الذي نعرف عنه شيئا، والذي قد يساعدنا في حل لغز (مطاعيم الريح). ونحن سنضع رهاننا عليه انطلاقا من واحدة من الفرضيات التالية:

1- أن أبا محجن لا عمه هو من كان واخذاً من مطاعيم الريح.

(1) ابن الأثير، أسد الغابة.

(2) البلاذري، أنساب الأشراف.

2- أو أنه وعمه كانا معا من مطاعيم الريح. أي أن أبا محجن كان يتابع تقليدا قديما في عائلته حين يكون من مطاعيم الريح.

3- أو أن عمه هو من كان من مطاعيم الريح، لكن سيرة حياة هذا العم اختلطت بسيرة أبي محجن اختلاطا جعل جزءا مما يخص العم يروى على أنه يخصه ابن الأخ. وهذا ما قد يجعلنا قادرين على الاستفادة من سيرة حياة أبي محجن لحل لغز (مطاعيم الريح).

وإذا أردنا الانطلاق من أبي محجن، فسنجد أمامنا شاعرا مخضرمًا، إسلاميا جاهليا، هو صاحب البيتين اللذين لا مثيل لروعتهما في حب الخمرة:

إذا مت فادفني إلى جنب كرمة تروي عظامي بعد موتي عروقها
ولا تدفني بالفلاة فإنني أخاف إذا ما مت أن لا أذوقها

ويمكن اختصار سيرة حياة أبي محجن في أمرين اثنين: الخمر والشجاعة. فقد كان فارسا شجاعا متهورا وسكيرا كبيرا. وقد حُذِّ أكثر من مرة على سكره، فجلد وحبس، لكنه لم يرعو. وارتبط سكره بشدة ببلائه الأسطوري في معركة القادسية خاصة:

(وكان أبو محجن شاعرا حسن الشعر، ومن الشجعان المشهورين بالشجاعة في الجاهلية والإسلام. وكان كريما جوادا، إلا أنه كان منهمكا في الشرب، لا يتركه خوف حد ولا لوم. وجلده عمر مرارا، سبعا أو ثمانيا، ونفاه إلى جزيرة في البحر، وبعث معه رجلا فهرب منه، ولحق بسعد بن أبي وقاص وهو بالقادسية يحارب الفرس، فكتب عمر إلى سعد ليحبسه، فحبسه. فلما كان بعض أيام القادسية واشتد القتال بين الفريقين، سأل أبو محجن امرأة سعد أن تحل قيده وتعطيه فرس سعد البلقاء، وعاهدها أنه إن سلم عاد إلى حاله من القيد والسجن، وإن استشهد فلا تبعة عليه. فلم تفعل، فقال:

كفى حزنا أن تردي الخيل بالقنا وأترك مشدودا عليّ وثاقيا
إذا قمت عَنّاني الحديد وغلّقت مصاريع دوني قد تصم المناديا

... فلما سمعت سلمى امرأة سعد ذلك رقت له فخلت سبيله، وأعطته الفرس، فقاتل قتالا عظيما. وكان يكبر ويحمل فلا يقف بين يديه أحد. وكان يقصف الناس قصفا

منكرا. فعجب الناس منه، وهم لا يعرفونه، ورآه سعد وهو فوق القصر ينظر إلى القتال- ولم يقدر على الركوب لجراح كانت به وضربان من عرق النسا- فقال: لولا أن أبا محجن محبوس لقلت: هذا أبو محجن، وهذه البلقاء تحته. فلما تراجع الناس عن القتال، عاد إلى القصر وأدخل رجله في القيد، فأعلمت سلمى سعدا خبر أبي محجن، فأطلقه، وقال: اذهب لا أحدك أبدا. فتأب أبو محجن حينئذ، وقال: كنت آنف أن أتركها من أجل الحد⁽¹⁾.

إذن، فالشخص الوحيد الذي نعرف أنه من المطاعيم، أو أنه على علاقة بهم، سكير مدمن خمر، قال أجمل الأبيات في الخمر وأشدّها شوقا إليها. فهل ينفعنا هذا في شيء؟

نظن أنه سينفعنا. بل إن سكر أبي محجن قد يكون مفتاحنا لفهم لغز (مطاعيم الريح) كله. إذ نذكر من كتابنا السابق (عبادة إيزيس وأوزيريس في مكة الجاهلية) أن الخمرة في العربية تدعى (الرَّيَّاح)، بفتح الراء وتشديدها. يقول امرؤ القيس في معلقته:

كَأَنَّ مَكَاكِيَّ الْجَوَاءِ غَدِيَّةَ نَشَاوَى تَسَاقُوا بِالرَّيَّاحِ الْمَفْلُفَلِ
فطُور مَكَاءِ الْجَوَاءِ كَانَتْ، فِي الْغَدِيَّةِ، مِثْلَ سَكَارَى يَشْرَبُونَ الْخُمْرَةَ الْمَفْلُفَلَةَ (الرياح المفلفل)، أي الحادة اللاذعة. ومفرد (الرَّيَّاح) قياسا هو (الرَّيَّح). لكن هذا المفرد لم يصلنا سماعا، على حد زعم اللغويين. وفرضيتنا ستقوم على أن كلمة الريح في المثل: (أقرى من مطاعيم الريح) هي هذا المفرد بالذات؛ أي أنها (الرَّيَّح) بالفتح، وليس (الرَّيَّح) بالكسر، أي أنها: الخمرة. عليه، فالمثل يعني: (أقرى من مطاعيم الخمرة)!

طيب، لكن هذا يبدو بلا معنى حتى الآن!

بالطبع، لكن إذا عرفنا أن كلمة (أقرى) تعني أيضا لزم الشيء وأقام عليه، فربما نقرب من الوصول إلى معنى ما: (أَقْرَى: إذا لزم الشيء وألحَّ عليه)⁽²⁾. ويضيف الأزهري: (أقرى: إذا لزم الشيء وألح عليه.. أبو عبيد عن الأصمعي: رجع فلان على

(1) ابن الأثير، أسد الغابة.

(2) لسان العرب.

قرواه، أي عاد إلى طريقته الأولى⁽¹⁾. ومن هذا المعنى سميت القرية قريبة، فهو تعني اللزوم والإقامة واللصوق بالمكان. وهكذا فأقرى تعني لزم الشيء واعتاده ومارسه دوماً، أي أنها تعني ما تعنيه اليوم كلمة (أدمن) هذه الأيام. بناء عليه، يمكن قراءة المثل على الشكل التالي: (الزمن من مطاعيم الخمرة) أو (أشد إدماناً من مطاعيم الخمرة) أو (أدمن من مطاعيم الخمرة)، إذا جوزنا لأنفسنا صياغة فعل تفضيل من أدمن. أو لعله يعني: (أكثر عودة إلى الشيء من مطاعيم الريح). ذلك أنهم يعودون إلى قرواهم كل مرة، ولا يغيرونها.

حسن، لكن هذا يظل بلا معنى أيضاً. فالخمرة شراب، ونحن مع (مطاعيم) نتحدث عن طعام لا عن شراب!

ليس تماماً. فجنذر (طعم) يتعلق بالشراب أيضاً. فقد جاء في القرآن الكريم: ﴿إِنَّكَ اللَّهُ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهَرٍ فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي إِلَّا مَنِ اعْتَرَفَ غُرْفَةً بَيْنَهُ فَشَرِبُوا مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ﴾ [البقرة: 249]. ونخبرنا اللغويون أن جملة (لم يطعمه) هنا تعني: (لم يذقه)⁽²⁾. يضيف اللسان تعليقاً على الآية: (يقال: طَعِمَ فلان الطعام يَطْعَمُهُ طَعْمًا إذا أكله بمُقَدَّم فيه ولم يَسْرِف فيه، وَطَعِمَ منه إذا ذاقَ منه. وإذا جعلته بمعنى الذوقِ جاز فيما يُؤْكَل ويُشْرَبُ)⁽³⁾. عليه، فجملة (ومن لم يطعمه) تعني: من لم يذقه، أي من لم يشربه إلا قليلاً. بل إننا نعتقد أن جملة (من لم يطعمه) تعني من لم يشربه، لا من لم يذقه ذوقاً فقط. ذلك أن الآية كما هو واضح تساوي بين كلمتي (شرب) و (طعم) في المعنى: ﴿مَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي﴾. وهذا يعني مباشرة: من شرب فليس مني، ومن لم يشرب فإنه مني. ولو أن الآية أرادت الذوق فقط، أي الشرب القليل، ل قالت: فمن شرب منه فليس مني ومن طعمه، أي تذوقه، فإنه مني. فوق هذا،

(1) الأزهري، تهذيب اللغة.

(2) لسان العرب.

(3) المصدر السابق.

فقد أكملت الآية وجعلت التذوق، أي الأخذ القليل، مسموحاً به حين قالت: ﴿لَا مَنَ اعْرَفَ عُرْفَهُ يَلِيهِ﴾. والغرف باليد هو غرف التذوق، أما الطعم فهو الشرب.

ومن هذا كذلك: (حديث أبي هريرة في الكلاب: إذا وردن الحَكَرَ الصغير فلا تطعمه؛ أي لا تشربه)⁽¹⁾. أي أن تطعم تعني: شرب، بلا نقصان ولا زيادة! وهناك إضافة إلى هذا ما جاء في سورة المائدة في سياق الحديث عن الخمر: ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا﴾ [المائدة: 92]. وبغض النظر عن اختلافات المفسرين حول حكم الخمر في الآية، فالغالبية هنا على أن طعموا تعني: شربوا.

إذن، ف (مطاعم الريح) قد تعني: (شاربي الخمر). بل إنها تعني ذلك بالضبط. عليه، فالمثل يعني: (ألزم للشيء من شربي الخمرة)، أو (أشد إدماناً من شربي الخمرة)، أو (أدمن من شربي الخمرة)، أو (أدمن من ذواقي الخمر)، أو (أكثر رجوعاً للشيء من مدمني الخمرة)، بناء على أن القروى هي الطريقة المعتادة. فمدمنو الخمرة يعودون إليها عوداً دائماً. أي أن (مطعم الريح) هو (نديم الشراب)، كما يقول التعبير العربي. من أجل هذا تبدى أبو محجن كمدمن خمر لا يرعوي. وعلى الأرجح فقد كان عمه، كمطعم ريح، كذلك أيضاً.

بناء على هذا، يكون سوء تفسير المثل نبع من افتراض معاني ليست صالحة لكلماته الثلاث: فقد أخذت (أقرى) على أنها من القرى، الطعام، أي على أنها اسم تفضيل يعني: أكثر إطعاماً، في حين أنها تعني ألزم. وأخذت (مطاعم) على أنها جمع مُطْعِم، من دون الانتباه إلى أنها قد تعني الشارب أو المتذوق. في حين أن الريح قرئت بكسر الراء لا بفتحها، أي فهمت على أنها الهواء لا الخمرة. وهكذا وصلنا إلى التفسير السائد الخاطئ للمثل. وقد تم تثبيت هذا الفهم الخاطئ عن طريق ربط لبيد العامري بمطاعم الريح. فلو لم يدخل في حلقتهم ربما كنا تجنبنا سوء فهم المثل، الذي أدى إلى خلط الخمرة بريح الصبا.

(1) لسان العرب.

والآن، هل هناك من صلة دينية لمطاعيم الريح، أي لشريبي الخمر هؤلاء؟

هذا احتمال كبير، في ما نرى. فوجود الخمر والإدمان عليها يذكرنا بارتباط الخمر بالنعمة الصيفية الفضية العالية. فهذه النعمة مرتبطة بالصنم (مجاور الريح)، الذي افترضنا أنه (مجاور الريح)، بالزاي لا بالراء، بمعنى: ساقى الخمر، كما عرفنا من كتابنا السابق (عبادة إيزيس وأوزيريس). أي يذكرنا بأننا نتحدث عن شأن ديني، يتعلق بالانقلابات الفصلية.

وثم مقاطع من سيرة أبي محجن، وخاصة تلك التي على علاقة بالقادسية، توحى بصلة دينية، فهي ترفع هذا الرجل إلى درجة ميثولوجية. ولنأخذ هذا المقطع كنموذج: (فتعجب الناس منه، وقالوا: من هذا الفارس الذي لم نره في يومنا؟ فقال بعضهم: هو ممن قدم علينا من إخواننا من الشام من أصحاب هاشم بن عتبة المرقال، وقال بعضهم: إن كان الخضر عليه السلام يشهد الحرب فهذا هو الخضر قد من الله به علينا، وهو علم بنصرنا على عدونا. وقال قاتل منهم: لولا أن الملائكة لا تبأشر الحروب لقلنا إنه ملك) (المسعودي، المروج).

وهكذا، فهو يكاد يكون ملاكا، بل إنه يبدو وكأنه (الخضر) نفسه. أي أنه يتم تشبيهه محارب شجاع، لكنه سكير مدمن، بالخضر المقدس ذاته. إنه لأمر غريب! لا، ليس غريبا. فقد رأينا في كتابنا السابق أن الخضر هو، في أغلب الظن، ممثل النعمة الكونية العالية الفياضة. وهذه النعمة خمرية دوما. عليه، فإن تشبيه أبي محجن بالخضر لا يبدو مصادفة.

وإذ وصلنا إلى هنا، فإن علينا في ما يبدو أن نعود على أبيات أبي محجن المدهشة في حب الخمر:

إذا مت فادفني إلى جنب كرمة تروى عظامي بعد موتي عروقتها
ولا تدفنتي بالفلاة فإنني أخاف إذا مات أن لا أذوقها
إذ يبدو لنا وكان هذا الأبيات تتحدث عن تقليد ديني مغرق في القدم. أي أن الرغبة بالدفن قرب كرمة كي تروى العظام بخمرتها ليست من إبداع خيال ملتهب لشاعر، بل

هي مجرد صياغة تقليد ديني في أبيات شعرية منظومة. ودليلنا على ما نقول هو قصة احتكام أولاد نزار الأربعة إلى الأفعى الجرهمي كاهن نجران. فقد قدم لهم هذا الكاهن طعاماً وخرة مدهشة: (دعا لهم بطعام فأكلوا وشربوا، فقال مضر: لم أر كالיום خيراً أجود لولا أنها نبت على قبر. وقال ربيعة: لم أر كالיום لحماً أطيب لولا أنه ربي بلبن كلبة. وقال إياد: لم أر كالיום رجلاً أسرى لولا أنه لغير أبيه الذي ينتمي إليه. وسمع الجرهمي الكلام فعجب، فأتى أمه وسألها، فأخبرته أنها كانت تحت ملك لا يولد له، فكرهت أن يذهب الملك فأمكنك رجلاً من نفسها فحملت به، وسأل القهرمان عن الخمر، فقال: من حيلة غرستها على قبر أبيك، وسأل الراعي عن اللحم فقال: شاة أرضعتها لبن كلبة⁽¹⁾). وهكذا، فقد كانت الخمرة فعلاً قد غرست فوق قبر والد الأفعى الجرهمي. ووالد الأفعى يجب أن يكون أفعى. أي أن الكرملة قد غرست فوق قبر أفعى. وقد رأينا في كتابنا السابق (عبادة إيزيس وأوزيريس...) أن النغمة المضادة للنغمة الخمرية، أي النغمة القمحية، تكون مرتبطة بأفعى، وعلى علاقة بالصنم (مطعم الطير) في حين أن النغمة الخمرية تكون مرتبطة بطائر. وهكذا فالكرملة مثل الطائر في الأعلى، في حين أن الأفعى تحتها. وعروقتها تأكل من عظام الأفعى، التي تطعم الطائر - الكرملة في هذه الحال. ونص الأفعى الجرهمي نص مدهش، ويحتاج إلى نقاش خاص ليس هنا محله.

فوق هذا، فاسم أبي محجن ذاته يثير التساؤلات. فالمحجن هو الصولجان. وقد تعرضنا في كتابنا السابق لشخصية ميثولوجية وردت في أحاديث منسوبة للنبي تدعى (صاحب المحجن)، وتوصلنا إلى أنها شخصية أوزيريسية.

وهكذا، فإن هناك إشارات معقولة إلى أننا مع أبي محجن أمام شخصية ميثولوجية، أو شخصية واقعية ملوثة جداً بتراث شخصية ميثولوجية. أي أننا قد لا نكون أمام سكير عادي، بل أمام سكير ميثولوجي مثل المكاء والضيزن - الساطيرون صاحب النضيرة، الذي: (لا يبيت إلا سكران)⁽²⁾.

(1) ابن الأثير المؤرخ، الكامل في التاريخ

(2) سيرة ابن هشام

وإذا كان أبو محجن وعمه شخصيتان مثولوجيتان مرتبطتان بالخمير، أو شخصيتان على علاقة بكهانة ما لإله خمري، فلا بد أن نفترض أن اسم الإله الموجود في اسم عمه (عبد باليل) إله خمري صيفي، يمثل النعمة الكونية العالية.

أقرى من حاسي الذهب

ولعل علينا أن نفهم مثلا آخر هو: (أقرى من حاسي الذهب) على طريقة (أقرى من مطاعيم الريح) أيضا، أي أن نفهم كلمة أقرى فيه على أنها تعني (أدمن) ولزم واعتاد. يشجعنا على ذلك أن الحديث يجري بوضوح تام عن (حسو) لا عن أكل، الأمر الذي يبعد جدا احتمال أن تكون كلمة (أقرى) في المثل بمعنى أطعم. بذًا، ربما كان المثل يقول: (أشد إدمانا من حاسي الذهب) أو (أدمن من حاسي الذهب).

وتخبرنا المصادر العربية أن حاسي الذهب هو عبد الله بن جدعان، الشخصية الجاهلية المعروفة، التي أسلمت وحسن إسلامها: (وقد كان يسمى بحاسي الذهب، لأنه كان يشرب في إناء من الذهب، وقيل {فيه}: «أقرى من حاسي الذهب»... و{كان} له جفنة كبيرة يأكل منها الناس، ويصنع لهم الفالودج، ولم يكن معروفا قبله بمكة، فلما كان بالعراق، أكله واستذوقه، وجاء منه بطباخ ليطبخ له الفالودج. وهو من بني تميم. وكان ممن حرم الخمر على نفسه بعد إن كان بها مغرى، لما رأى فيها من ضرر وإسفاف يلحق بشاربها⁽¹⁾.

ثمة أمران مهمان في هذه الرواية، سوف يحددان معنى المثل في ما نعتقد:

الأول: وقد أشرنا إليه قبل لحظة، وهو أن المثل يتحدث عن حسو، أي شرب، لا عن أكل. أي أن أمر الرجل يتعلق بالشرب لا بالأكل والإطعام، أي لا يتعلق بإقراء الطعام.

الثاني: أن الرجل كان من مدمني الخمر، فقد (كان بها مغرى)، أي مغرما. وكونه بالخمير مغرى يسمح لنا بأن نلتقط الشبه بينه وبين أبي محجن الثقفي، الذي (كان منهمكا

(1) جواد علي، المفصل.

في الشرب، لا يتركه خوف حد ولا لوم). وهذا ما يدفعنا إلى القول أن الحديث عن تركه الخمر: (وكان ممن حرم الخمر على نفسه بعد إن كان بها مغرى)، هو مجرد زيادة إيمانية ذات طابع إسلامي. وهو ما يتردد أيضا في قصة أبي محجن، الذي تنتهي قصته بزيادة شك بأنها ذات طابع أيديولوجي ديني، تقول أنه ترك الخمر في النهاية: (فتاب أبو محجن حينئذ، وقال: كنت آنف أن أتركها من أجل الحد).

بناء على هذا، ربما كان علينا أن نفكر قليلا في (إناء الذهب) الذي كان يشرب فيه ابن جدعان الحاسي هذا. ونحن ربما افترضنا أن كلمة (الذهب) في المثل لا تعني أبدا المعدن النفيس المعروف، أي أن جملة (إناء الذهب) لا تعني (إناء من الذهب)، بل تعني ذلك المكيال اليميني الذي حدثنا عنه المصادر العربية، والذي يسمى الذهب: (الذَّهَبُ، بفتح الهاء: مكيال معروف لأهل اليمن)⁽¹⁾. بذا قد يجوز لنا أن نفهم جملة: (وقد سمي بحاسي الذهب لأنه كان يشرب في إناء من ذهب) على أنها تعني أنه (كان يشرب في مكيال الذهب)، أي يشرب خمرته في المكيال الذي يسمى (الذهب). وهذا يعني أن ابن جدعان كان يشرب الخمرة في مكيال ضخمة، فضرِب فيه المثل. والحق أنه لو كان يشرب في إناء ذهبي لكان قيل: أنه يشرب (في إناء من ذهب) بالتنكير. أي أن التعريف بأل دليل على أننا نتحدث عن إناء معرف ومعروف.

عليه، فالمثل يعني: (أدمن على الشيء من حاسي الخمر في مكيال الذهب). أو (أدمن للشيء من الشارب في الإناء الذي يدعى الذهب). انطلاقا من هذا، يحق لنا أن نفترض أن عبد الله بن جدعان كان أيضا من (مطاعيم الرياح)، أي من مدمني الخمر، مثله مثل أبي محجن.

والحق أن هناك ابن أخت لابن جدعان دعي هو الآخر بلقب قريب جدا من لقب خاله. فهو (شارب الذهب): (عبد الرحمن بن عثمان بن عبيد الله بن عثمان بن عمرو بن كعب بن سعد ابن تيم بن مرة القرشي التيمي ابن أخي طلحة. وكان يلقب شارب

(1) لسان العرب.

الذهب وأمه عميرة بنت جدعان أخت عبيد الله بن جدعان⁽¹⁾. ويقال لنا أحيانا أن اسمه عثمان لا عبد الرحمن. وقد احتير في تفسير اسمه كما هو الحال مع خاله: (يقال لعثمان: شارب الذهب، وذلك أنه دق لؤلؤات فشريهن، ويقال: بل كان يبذل الدنانير في الخمر فقيل إنها يشرب الخمر بالذهب، وقيل كان سخياً فقيل هو يشرب الذهب شرباً لكثرة نفقته)⁽²⁾. وبناء على الفرض الأول، فقد كان يجب أن يسمى (شارب اللؤلؤ) لا شارب الذهب. أما التفسير الثاني والثالث فيأخذان الاسم بالمعنى المجازي. وهما وإن كانا تفسيران ساذجين فإنهما على الأقل يجدان مشكلة ما في تعبير (شارب الذهب) ويحاولان التغلب عليها، وهو ما فات المفسرين بخصوص تعبير (حسو الذهب). فقد بدا لهم أنه يعني الذي يحسو في إناء من ذهب. وبناء على هذا التفسير فلماذا لا يكون شارب الذهب هنا هو أيضاً الشارب في إناء من ذهب؟ نحن نعتقد أن هذا الشخص كان كخاله يشرب خمرته في إناء أو مكيال يدعى الذهب. فشارب الذهب تعني الشارب في الإناء الذي يسمى الذهب. طبعاً هذا لا يلغي أن الإناء الذي يدعى الذهب، ربما كان أخذ اسمه في الأصل من كونه مصنوعاً من ذهب.

أما كونه خمرياً فدليله أن هناك من فسر اسمه على أنه يعني (كان يبذل الدنانير في الخمر)، كما رأينا. وهذا يعني أنه هو الآخر كان بالخمر مغرماً، مثله مثل خاله.

لكن ما هو أهم من كل هذا أن ابن حبيب، وعبر نص واضح، يؤكد أن شارب الذهب هذا هو من المطاعيم: (ومن بني تيم بن مرة شارب الذهب، وهو عثمان بن عمرو بن كعب بن سعد بن تيم، وكان من المطاعيم)⁽³⁾. وليس من شك في أن المطاعيم هنا تعني (مطاعيم الريح)، التي فهمت على أنها كناية عن الجود والكرم، وفهمناها على أنها تعني شاري الخمرة. وإذا كان شارب الذهب مطعم رَّيح، أي مدمن خمر، فلا بد أن خاله حاسي الذهب مطعم رَّيح كذلك.

(1) ابن حجر العسقلاني، الإصابة في معرفة الصحابة.

(2) البلاذري، أنساب الأشراف.

(3) ابن حبيب، المنطق في أخبار قریش.

وهكذا، نكون عرفنا اثنين آخرين من مطاعيم الريح، أي من مدمني الخمرة، فصار لدينا أربعة منهم: أبو محجن وعمه، وعبد الله بن جدعان وابن أخته. وهذا ما يشير بقوة إلى أننا أمام لقب كهانة ديني وراثي، يرث فيه ابن الأخ عمه، أو يرث ابن الأخت خاله. وليس من المستبعد أبداً أن يكون على علاقة بصنم مشابه لصنم (مجاور الريح) أي (مجاوز الريح) إذا أزلنا التصحيف. وكما عرفنا من قبل فمجاوز الريح تعني (ساقى الخمر). بل لعل (مطعم الريح) لقب لكهانة هذا الصنم - الإله ذاته. وهذا يعني أن كهانة هذا الصنم وجدت في مكة والطائف على أقل تقدير.

ولعل إناء الذهب الذي حسا منه ابن جدعان أن يكون على علاقة بالسقاية، في قصة يوسف وأخيه بنيامين: ﴿فَلَمَّا جَهَّزَهُمْ بِجَهَّازِهِمْ جَعَلَ السَّقَايَةَ فِي رِجْلِ أَخِيهِ ثُمَّ أَذَّنَ مُؤَذِّنٌ أَتَتْهَا أَلْعِيْرُ إِنَّكُمْ لَسَرِقُونَ ﴿٧٠﴾ قَالُوا وَأَقْبِلُوا عَلَيْنَاهُمْ مَاذَا نَفْقَدُونَ ﴿٧١﴾ قَالُوا نَفَقْدُ صَوَاعَ الْمَلِكِ وَلَمْ نَجْأْ بِهِ حِمْلَ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ ﴿٧٢﴾﴾ [يوسف: 70-72] وقال الثعلبي: (كانت السقاية مشربة يشرب فيها الملك، وكانت كأساً من ذهب مكللة بالجواهر، جعلها يوسف مكيالاً يكال بها)⁽¹⁾. والصواع هو السقاية أيضاً: (الصواع والسقاية سواء، هما الإناء الذي يشرب فيه)⁽²⁾. وهكذا فالسقاية أيضاً من ذهب، مثلها مثل الإناء الذي شرب فيه حاسي الذهب.

وكل واحد من هذه الآنية يكرر أسطورة (الكأس المقدسة) الشهيرة. ذلك أن الصراع بين نغمتي الكون الرئيسيتين يتبدى كما لو أنه صراع على الكأس المقدسة. فمن يحصل على الكأس يحصل على الانبعاث. وقد أخفيت السقاية في رحل بنيامين أخى يوسف. وبنيامين تعني (ابن الجنوب)، أي أننا بصدد النعمة الصيفية الجنوبية، نعمة برج الجوزاء. وعلى كل حال، فإن أسطورة السقاية - الكأس المقدسة بحاجة إلى بحث يخصصها وحدها.

(1) النويري، نهاية الأرب.

(2) الطبري، تاريخ الطبري.

ثم نعود، أخيراً، إلى لبيد العامري، الذي كان وأبوه ينحران عند هبوب ريح الصبا، ويطعمان. وقصة لبيد مع ريح الصبا معروفة جيداً في المصادر العربية:

(كان شريفاً في الجاهلية والإسلام. وكان قد نذر أن لا تهب الصبا إلا نحر وأطعم. ثم إنه نزل الكوفة {بعد الإسلام}. وكان المغيرة بن شعبة إذا هبت الصبا يقول: أعينوا أبا عقيل على مروءته. قيل: هبت الصبا يوماً، وهو بالكوفة، ولبيد مقتر مملق، فعلم بذلك الوليد بن عقبة بن أبي معيط، وكان أميراً عليها، فخطب الناس، وقال: إنكم قد عرفتم نذر أبي عقيل، وما وكد على نفسه، فأعينوا أخاكم، ثم نزل، فبعث إليه بئاة ناقة، وبعث الناس إليه فقضى نذره، وكتب إليه الوليد:

أرى الجزار يشحذ شفرتيه إذا هبت رياح أبي عقيل^(١)
والسؤال هو: ما معنى أن ينحر لبيد ويطعم عند هبوب الصبا؟ وهل لهذا مغزى ديني؟

يبدو لنا ذلك. لكن ما يجعل الحكم النهائي صعباً إنها هو الاضطراب الشامل بشأن ريح الصبا في المصادر العربية. وتوقيت الرياح ومهباتها، ومنها ريح الصبا، عموماً عالم من الفوضى والاضطراب، بحيث ما تكاد تتبين موضع قدمك بخصوصها. وهناك من يربط مهبات الرياح عموماً بأركان الكعبة الأربعة. فكل ريح تستقبل ركناً. وحين تتناوح الرياح، أي تقابل بعضها بعضاً، تنتج رياح أخرى محددة.

لكن ربما استلطنا خيطاً صغيراً من وسط الفوضى ونسجنا به. إذ يقال أن: (الصبا ريح معروفة تقابل الدُّبُور. الصحاح: الصبا: ريح ومهبها المستوي أن تهب من موضع مطلع الشمس إذا استوى الليل والنهار... المحكم: والصبا ريح تستقبل البيت، قيل: لأنها تحن إلى البيت)^(٢). ويؤكد ابن فارس ارتباط ريح الصبا بالكعبة: (ريح الصَّبا: وهي

(١) ابن الأثير، أسد الغابة.

(٢) ابن منظور، لسان العرب.

التي تستقبل القبلة⁽¹⁾. أما الجوهري فيؤكد أنها تهب مع استواء الليل والنهار: (الصبا ريح، ومهبها المستوي أن تهب من موضع مطلع الشمس إذا استوى الليل والنهار)⁽²⁾.

ويبدو لنا أن رأي الجوهري هو القرب للصواب، فالصبا ريح تهب حين يستوي الليل والنهار، أي حين يصبحان سواء في الطول. وهذا يحصل مرتين في العام؛ مرة عند الاعتدال الربيعي، وأخرى عند الاعتدال الخريفي. ولعل لهذه الرياح علاقة بالرياح التي تحدث عنها مطرود بن كعب الخزاعي في مدح هاشم بن عبد مناف:

والمطعمون إذا الرياح تناوحت ورجال مكة مستنون عواجف
فهم ربما كانوا يطعمون حين تنشأ ريح متوسطة، ريح اعتدال، عن تقابل ريحين متعاكستين وتناوحتها. وهذه الرياح هي في ما يبدو ريح الصبا.

إذا صح هذا، فمن المحتمل جدا أن ليبدأ كان يحتفل بلحظة حصول الانقلاب الربيعي في آذار. ومن المؤكد أن احتفالا كهذا لا بد أن يكون ذا أصل ديني. لكن يجب التأكيد أنه لا مناسبة بين ريح ليبد واحتفاله وبين (مطاعيم الرياح) ورَّيْجهم. فمطاعيم الرِّيح خريون، أي صيفيون، في حين أنه كان يحتفل بحلول الربيع.

أقرى من أكل الخبز

وإذ خلصنا من إدمان الخمر ولزومها، فسننتقل إلى إدمان الخبز ولزومه. أي إلى مثل معروف آخر يبتدئ بكلمة أقرى أيضا: (أقرى من أكل الخبز)، الذي يضرب في الكرم وكثرة الإطعام أيضا. ولا مجال هنا لأن نتجاهل أن منطوق المثل يتحدث عن خبز وأكل، لا عن حسو وشرب. وهذا ما قد يرغمنا على أخذ أقرى هنا بالمعنى السائد، أي بمعنى أكثر إطعاما، مع أنه يظل بالإمكان أخذها بمعنى لزم اعتاد وأدمن. ذلك معنى الإدمان ظاهر في قصة المثل. فآكل الخبز يداوم أكله، ويمتنع عن أكل غيره كما سنرى. وهذا يعني أن المثل يعني (أكثر إطعاما من أكل الخبز)، أو: (أكثر إدمانا من أكل الخبز). وقصة هذا المثل كما يلي:

(1) ابن فارس، مقاييس اللغة.

(2) الجوهري، الصحاح.

(آكل الخبز: عبد الله بن حبيب العنبري أحد بني سمرة سمي آكل الخبز لأنه كان لا يأكل التمر ولا يرغب في اللبن، وكان سيد العنبر في زمانه، وهم إذا فخروا قالوا: منا آكل الخبز ومنا مجير الطير. فأما مجير الطير فهو نور بن شحمة العنبري⁽¹⁾. وقد سمي شحمة العنبري بذلك لأنه كان يحمي الطير: (وكان نور بن شحمة العنبري يسمى مجير الطير، فكانت الطير لا تصاد بأرضه ولا تضار)⁽²⁾. أي أن آكل الخبز ومدمنه كان يرتبط بشخص آخر يوصف بأنه (مجير الطير).

حسن جدا! لكن ما معنى أن يكون أحد ما آكل خبز ومدمنه؟ ثم لم يرتبط آكل الخبز هذا بمجير الطير حتى تقول العنبر: (منا آكل الخبز، ومنا مجير الطير)؟ أي ما الذي يجمع آكل خبز بمجير طير؟

للإجابة على السؤال الأول علينا أن نعيد التذكير بما توصلنا إليه في كتابنا المذكور، وهو أن الكون - الإله يتشكل من نغمتين رئيسيتين: نغمة شتوية غير فيضية ونغمة صيفية فيضية. النغمة الشتوية القارة الباردة يرمز لها بالقمح والخبز. إنها نغمة قمحية خبزية. أما النغمة الصيفية الفيضية فيرمز لها بالعنب والخمر. إنها نغمة خمرية. وحين نرى أحدا لا يأكل إلا الخبز ويدعى بآكل الخبز، فلا نملك إلا أن نشبهه في كونه على علاقة بالنغمة الشتوية الخبزية.

وكنا قدر رأينا كيف أن هذه النغمة ترتبط بالإله الذي يمثله الصنم (مطعم الطير)، الذي كان منصوبا على المروة. كما بينا أن (مطعم الطير) هذا شبيه ب(الذي تأكل الطير من رأسه) من بين سحجيني يوسف في القرآن الكريم:

﴿وَدَخَلَ مَعَهُ السِّجْنَ فَتَيَانٍ قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا وَقَالَ الْآخَرُ إِنِّي أَرَانِي أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِي خُبْرًا تَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْهُ نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِ إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ ﴿٢٦﴾﴾

(1) الميداني، المجمع.

(2) الوطواط، الغرر.

[يوسف:36]. وتضيف السورة: ﴿يَصْحَجِي السَّجْنَ أَمَّا أَحَدُكُمْ فَاسْقَى رَبَّهُ خَمْرًا وَأَمَّا الْآخَرُ فَيُصْلَبُ فَتَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْ رَأْسِهِ. قُضِيَ الْأَمْرُ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ ﴿٤١﴾﴾ [يوسف:41].

ولعل قصة يوسف وسجنه أوضح في التوراة منها في القرآن. إذ يظهر (الذي تأكل الطير من رأسه) مباشرة كخباز، أو رئيس خبازين:

(فلما رأى رئيس الخبازين أنه {أي يوسف} عبر جيدا قال ليوسف كنت أنا أيضا في حلمي وإذا ثلاثة سلال حوارى على رأسي. وفي السل الأعلى من جميع طعام فرعون من صنعة الخباز. والطيور تأكله من السل عن رأسي. فأجاب يوسف وقال هذا تعبيره. الثلاثة سلال هي ثلاثة أيام. في ثلاثة أيام أيضا يرفع فرعون رأسك عنك ويعلقك على خشبة وتأكل الطيور لحملك عنك فحدث في اليوم الثالث يوم ميلاد فرعون أنه صنع وليمة لجميع عبيده ورفع رأس رئيس السقاة ورأس رئيس الخبازين بين عبيده. ورد رئيس السقاة إلى سقيه. فأعطى الكأس في يد فرعون. وأما رئيس الخبازين فعلقه كما عبر لها يوسف)⁽¹⁾.

من الواضح أننا هنا أمام النغمتين الكونيتين اللتين تحدثنا عنهما: النغمة الخمرية الصيفية، والنغمة القمحية الخبزية الشتوية. أما الذي يسقي ربه خمرًا فهو ممثل النغمة الخمرية. إنه شبيه مطاعيم الرِّيح (مطعم الريح = شارب الخمر) من أمثال أبي محجن الثقفي. في حين أن الذي يصلب فتأكل الطير من رأسه، هو ممثل النغمة القمحية الخبزية. وفي ظننا أنه شبيه (مطعم الطير) و(آكل الخبز) ومن طرازهما. أي أن (مطعم الطير = آكل الخبز).

وهذا يعني أن ممثل النغمة القمحية الخبزية مرتبط دوماً بإطعام الطير. إذ هو يقتل ويصلب ﴿فَتَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْ رَأْسِهِ﴾. لذا دعي الصنم الذي يمثل هذه النغمة باسم (مطعم الطير).

وقد رأينا من قبل أن (عبد المطلب بن هاشم سمي مطعم طير السماء لأنه لما نحر فداء ابنه عبد الله أبي النبي ﷺ مائة بعير فرقها على رؤوس الجبال فأكلتها الطير)⁽¹⁾. لقد ذبح عبد الله رمزيا، وأكلت الطير من رأسه رمزيا حين أكلت من الأضاحي في رؤوس الجبال.

وهنا نكون قد وصلنا إلى الإجابة على السؤال الثاني، أي السؤال عن سبب ارتباط (آكل الخبز) ب (مجير الطير). فإذا كان آكل الخبز مثل مطعم الطير، فإن كل آكل خبز هو مطعم طير. كما أن كل مطعم طير هو في الواقع مجيرها.

عليه، فليس صدفة أن يربط العنبريون بين (آكل الخبز) و(مجير الطير). فالمهمة الدينية الموكلة لآكل الخبز، أو الخباز، تتضمن إطعام الطير بالضرورة. وحين يتحدث العنبريون عن آكل الخبز ومجير الطير، فهم يتحدثون عن كهانة دينية لإله يشبه مطعم الطير، أو هو مطعم الطير ذاته. وهذا يعني أن عبد الله بن حبيب العنبري (آكل الخبز)، ونور بن شحمة العنبري (مجير الطير) معا يقفان في مواجهة (مطاعم الرياح) من أمثال أبي محجن الثقفي وعمه: القمح في مواجهة الخمر، الشتاء في مواجهة الصيف.

ويدعم أن (مجير الطير) يكون قتيلا ذبيحا مثله مثل (مطعم الطير)، أن كليبا بن وائل، قتيل جساس بن مرة، كان مجيرا للطير أيضا. لقد كان قتيلا ومجيرا للطير في الوقت ذاته. وفي الواقع فإن جساس قتله على خلفية إجارته للطير. وقصة مقتله على علاقة بقوله للقبرة، في المثل الشهير الذي ورد في بيت شعر: خلا لك الجو فيضي واصفري: (وهذا المثل لكليب بن ربيعة وهو كليب وائل، كان له حمى لا يقرب، فباضت فيه قبرة فأجارها، وقال يخاطبها:

يا لك من قبرة بمعمر
خلا لك الجو فيضي واصفري
ونقري ما شئت أن تنقري⁽²⁾

(1) ابن الأثير، النهاية.

(2) البكري، فصل المقال

ويقال في روايات أخرى أن الطائر (حَمْرَة) لا قبرة. وأيا كان نوع الطائر، فقد أدت إجارته إلى مقتل كليب (وذلك أن كليب بن ربيعة خرج يوما في حماه فإذا هو بقبرة على بيضها... فلما نظرت إليه صرصرت وخففت بجناحيها، فقال لها: أومن روعك، أنت وبيضك في ذمتي. ثم دخلت ناقة البسوس إلى الحمى فكسرت البيض فرماها كليب في صرعها... فوثب جساس على كليب فقتله فهاجت حرب بكر وتغلب ابني وائل بسببها أربعين سنة⁽¹⁾).

وهكذا، فكليب قتل لأنه أجاز الطائر. وهذا يعني أنه كان ذبيحا، قتيلا، مجيرا للطير في وقت واحد. إذ أن مجير الطير لا بد أن يكون ذبيحا، مثله مثل (مطعم الطير).

انطلاقاً من هذا، فربما كان علينا أن نفهم جملة: (نقري ما شئت أن تنقري)، على غير ما فهمته منها المصادر العربية، أي على أنها تعني: (كلي ما شئت أن تأكلي). فقد فهمت هذه المصادر التنقير على أنه: الإقامة، أو التسهيل لوضع البيض، أو الصفير. أي أن المعنى (أقيمي ما شئت أن تقيمي)، أو (سهلي الأرض لوضع بيضك ما شئت أن تسهلي) أو (صفري ما شئت أن تصفري). والحق أنه من المستبعد أن تكون كلمة (نقري) بمعنى سهلي كي تضعي البيض، لأن البيت قال بيضي قبل أن يقول نقري. ولو كان الأمر أمر تسهيل لقال نقري وبيضي، أس سهلي ثم بيضي، وليس العكس. عليه، فلا يبقى سوى: أقيمي أو كلي أو صفري. ونحن أميل إلى أن نقري هنا تعني: التقطي بمنقارك وكلي. فمهمة مجير الطير أن يطعم الطير. وها هو كليب، كمجير للطير، يدعو القبرة إلى أكلها.

بناء على كل هذا، يمكن أن القبرة أو الحمرة أكلت، في الواقع، من رأس كليب القتيل. لقد قتل كي يكون مطعماً للطير. إذ أن كليبا الذي يبدو ككاهن للإله مطعم الطير، أو إله شبيه به تماماً، ملزم بأن يطعم الطير من رأسه. وحين يقول للقبرة: نقري، فهو يفعل ذلك باللموس، أي بأن يتحول إلى قتيل تأكل الطير من رأسه، كما حصل مع أحد صاحبي يوسف في السجن: ﴿يَصْنَعِي السَّجْنَ أَمَّا أَحَدُكُمْ فَيَسْقِي رَبَّهُ خَمْرًا وَأَمَّا الْآخَرُ فَيُصَلِّبُ فَتَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْ رَأْسِهِ﴾ [يوسف: 41].

(1) ابن منظور، لسان العرب.

ولعل هذا يجعلنا ملزمين أن نفترض أن آكل الخبز - مجير الطير من بني العنبر كان، هو الآخر، ذبيحا مصلوبا، يطعم الطير من رأسه، فليس له أن يجيرها من دون ذلك. وهذا يعني أن: (آكل الخبز - مجير الطير) رتبة كهانة لإله يشبه (مطعم الطير) المكي الذي عرفناه من كتابنا السابق جيدا.

أقرى من غيث الضريك

وقبل أن تنتقل إلى فصل آخر، ربما كان علينا أن نعرج على مثلين آخرين يبدآن بكلمة (أقرى)، وهما: أقرى من أرماق المقوين، وأقرى من غيث الضريك، ونبدأ بأولهما. وقد رأيت المصادر العربية أنه يتحدث عن الكرم وإطعام الفقراء والمساكين. فالمقوون هم الذين نفد زادهم، أو الذي نفد طعامهم في القفر والفلات. أما الأرماق فجمع رمق، أي: بقية النفس والروح. عليه فالمثل يتحدث عن أناس كان همهم أن يحفظوا بكرمهم نفوس المقوين، الجائعين المتصورين. ويقال لنا أن هؤلاء المقرين المطعمين ثلاثة: (كعبٌ وحاتمٌ وهرمٌ. والمقوى: الذي صار في القواء، وهو القفر من الأرض، وفي القرآن: «ومتاعاً للمقوين»، ثم سمي الفقير مقوياً، وقد أقوى، إذا افتقر)⁽¹⁾. وفي المستقصى: (أرماق المقوين: هم كعب وحاتم وهرم، لأنهم كانوا بجودهم يحيون الهلاك ويطعمون من نفد زاده)⁽²⁾.

ومن دون إطالة، نحن نعتقد أن المثل يخص شاربي الخمر، وأنه يستخدم معاني قديمة، قل استخدامها، لجذر (قوى)، ولم تعد من المعاني الشائعة لهذا الجذر. فأرماق هنا يجب أن تقرأ بالكسر لا بالفتح (إرماق)، من معنى الشرب على مهل والمزمزة: (تَرَمَّقُ لبنها: أي اشربه قليلاً قليلاً)⁽³⁾. ويقولون: (أضرعتِ المعزى فرمَّقى رمَّقى، أي: اشرب

(1) أبو هلال العسكري، جمهرة الأمثال.

(2) الزنجشري، المستقصى.

(3) ابن منظور، لسان العرب.

لَبَنَهَا قَلِيلًا قَلِيلًا، لَأَنَّ الْمَعْرَى تُنْزَلُ قَبْلَ نِتَاجِهَا بِأَيَّامٍ⁽¹⁾. و(ترمق الرجلُ الماءَ: إذا حَسَأَهُ. وَتَرَمَّقَ الرَّجُلُ الْمَاءَ: إِذَا حَسَأَهُ)⁽²⁾.

أما الإقواء فليس هنا بمعنى نفاذ الزاد، بل بمعنى تداول الشراب. وهو معنى غير شائع لهذا الجذر، مما يدل على إغراقه في القدم: (العرب تقول للسُّقاة إِذَا كَرَعُوا فِي دَلْوٍ مَلَأْنَ ماءً فَشْرَبُوا ماءه: قَدْ تَقَاوَوْهُ، وَقَدْ تَقَاوَيْنَا الدَّلْوُ تَقَاوِيًا)⁽³⁾.

عليه، فجملة أقرى من إرماق المقوين، بكسر همزة إرماق لا بفتحها، تعني هنا: أدوم شرب الشارين، أو من مزمتهم. فالخمريون لا يتوقفون عن شرب الخمر والتلذذ بمزمتها.

وفي ما يخص المثل الثاني (أقرى من غيث الضريك)، فنظن أنه ربما يكون على علاقة ما بمطعم الطير، أي أنه على علاقة بالقمحين لا بالخمريين. والمثل بلا قصة. و(غيث الضريك) لقب لقتادة بن مسلمة الحنفي: (أقرى من غيث الضريك: وهو قتادة بن مسلمة الحنفي، وكان أجود قومه)⁽⁴⁾. وقد لقب به لأنه كان يغيث الفقراء ويطعمهم. فالضرك هو الفقر وبؤس الحال. وحسب الليث فإن: (الضَّرِكُ: اليابس الهالك من سوء حال)⁽⁵⁾. وعند الخليل: (الضَّرِك: البائس الهالك بسوء حال)⁽⁶⁾. أما السهيلي فيرى: (الضريك: الضعيف المضطر)⁽⁷⁾. ويقول حسان بن ثابت:

مَأْوَى الضَّرِكِ إِذَا الرِّيحُ تَنَاوَحَتْ ضَخَمَ الدَّسِيعَةَ مَخْلَفٍ مُتَلَفٍ

(1) ابن فارس، مقاييس اللغة.

(2) الجوهري، الصحاح في اللغة.

(3) ابن منظور، لسان العرب.

(4) أبو هلال العسكري، جمهرة الأمثال.

(5) الأزهري، تهذيب اللغة.

(6) الخليل، العيق.

(7) السهيلي، الروض الآنف.

وهكذا يتفق عموماً على أن قتادة لقب بغيث الضريك لأنه كان يغيث الفقراء وسيئي الحال ويسعفهم ويؤويهم. ونخبرنا الميداني أن (هذا المثل ربعي)⁽¹⁾. وجملة (هذا المثل ربعي) غامضة جداً، لكن ربما قصد بها الميداني أنه مثل اقتصر على شخص واحد هو قتادة. ذلك أن جذر (ربع) يعطي معنى اقتصر على: (ومنه الحديث: فإنه لا يَرْبَعُ على ظُلْعِكَ من لا يحزنه أَمْرُكَ أي لا يَحْتَسِبُ عليك ويصبر إلا من يمهه أَمْرُكَ. وفي حديث حليلة السعدية: أربعي علينا أي أرفقي واقتصري. وفي حديث صلة بن أَشْيَمَ قلت لها: أي نفسٍ جُعِلَ رزقك كفافاً فأربعي، فَرَبِعْتَ ولم تكدي، أي اقتصري على هذا، وارضي به). والسؤال هو: لماذا يقتصر هذا المثل على شخص قتادة رغم وجود كثيرين مثله زعم أنهم يطعمون الفقراء والجائعين والضرائك؟

على كل حال، فقد علمتنا التجربة أن نشك في التفسيرات البريئة للألقاب الغريبة من هذا الطراز. ويزداد شكنا حين نعلم أن الضريك هو النسر: (الضريك: النسر الذكر)⁽²⁾. وحين يتعلق الأمر بالنسور يكون هناك احتمال جدي بأننا ندخل عالم الميثولوجيا. فلدينا نسر لقمان الأسطوري الذي يدعى (لبد)، ونسور أخرى أسطورية غيره: (وكان نسر لقمان بن عاد يسمى لبداً، ويقال في مثل للعرب طال الأبد على لبدا. قال النابغة:

أمست خللاء وأمسى أهلها احتملوا أحنى عليها الذي أحنى على لبدا
ابن دريد: نسر عيني عظيم. صاحب العين: الضريك النسر الذكر. أبو حاتم: الفلتان؛ زعم الطائفي أنه نسر من أصغر النسور يصيد القردة وليس البلح... ابن دريد: نسر أهدب سابغ). وهكذا فهناك: لبدا، الضريك، الفلتان، البلح. وكلها طيور تشتم منها رائحة ميثولوجية.

وإذا كانت كلمة الضريك في المثل تعني النسر بالفعل، فإن (غيث الضريك) قد تعني: (مطعم النسر)، أو (مطعم النسور) ربما. أي أن المثل يعني (أكرم من مطعم

(1) الميداني، مجمع الأمثال.

(2) الخليل، العين.

النسور). وإذا صح هذا، فغيث الضريك ربما يكون هو ذاته (مطعم الطير). فمطعم النسور، في نهاية المطاف، هو مطعم طير. عليه، فغيث الضريك قد يكون نقيض (مطعم الرِّيح) وعكسه. فهو خبزي يطعم الطير من رأسه كما هو صاحب يوسف السجين. وليس هناك من هو أكرم ممن يطعم الطير من رأسه.

وقد رأينا في كتابنا السابق (عبادة إيزيس...) كيف أن الصراع بين النغمتين العليا والسفلى للكون يتبدى كصراع بين نسر وحية، أو بين مكاء وحية، أي عموما بين طائر وحية، حيث تكون مطعما للطير أي مأكلا له.

ويروى لنا ياقوت أن قتادة هو ابن سلمة لا مسلمة. ونخبرنا أنه قتل في يوم يدعى (يوم الستار): (يوم الستار يوم بين بكر بن وائل وبني تميم قُتل فيه قتادة بن سلمة الحنفي فارس بكر ابن وائل قتله قيس بن عاصم التميمي، وفي ذلك يقول شاعرهم:

قتلنا قتادة يوم الستار وزيدا أسرنا دى مُعنق⁽¹⁾

ويبدو أن يوم الستار هذا منسوب إلى جبل محدد ذي لون أحمر. يضيف ياقوت: (والستار جبل بالعالية في ديار بني سليم حذاء صُفْيَنة، والستار جبل أحمر فيه ثنايا تسلك⁽²⁾). وحين يتم الحديث عن جبل أحمر، فللمرء أن يشك في أننا بصدد أمر ميثولوجي. ذلك أن الإله يتمثل بجبلين ثانيهما هو الأصغر، وهو عادة ميال إلى الحمرة. والصغير الأحمر يمثل الشتاء، في حين أن الآخر يمثل الصيف. والخبز والقمح هما رمز الشتاء. وهذا ما يدعم أن مغيث الضريك ربما يكون مرتبطا بالنغمة الشتوية.



(1) ياقوت، معجم البلدان.

(2) المصدر السابق.

الفصل الثاني

ما يقع لي بالشنان

نحت هذا المثل كما تجربنا المصادر العربية من ممارسة طقسية محددة. يعني أنه كان في الأصل طقساً ما، ثم بني المثل انطلاقاً من الطقس. لذا فعلينا أن لا نبحث له عن قصة، كما هو حال غالب الأمثال، فهو بلا قصة. فالممارسة الطقسية هي قصة هذا المثل. ولسنا ندري بالضبط متى تحول الطقس إلى مثل. لكن لم تردنا، في ما نعلم، أخبار من العصر الجاهلي تنسب استخدام هذا المثل إلى أناس محددين. إذ يقال لنا أن: (ما يقع له بالشنان) يضرب في كذا وكذا، ثم يؤتى بالحوادث التي استخدم فيها المثل، وهي بغالبيتها الساحقة أحداث تتعلق بقيادة أمويين، استخدموه بصيغة الأنا: (ما يقع لي بالشنان). ويبدو أن زعماء بني أمية فتنوا بهذا المثل أياً فتنه. فقد ورد عن معاوية أنه رد على وفد من الإمام علي الذي جاء لمفاوضته على هدنة: (كانك إنما جئت متهدداً، ولم تأت مصلحاً! هيهات يا عدي، كلا والله إني لابن حرب، ما يقع لي بالشنان... فقال له شيب بن ربيعي وزيايد بن خصفة - وتنازعا جواباً واحداً: أتيناك فيما يصلحنا وإياك، فأقبلت تضرب لنا الأمثال!)⁽¹⁾. كما ورد على لسان عبد الله بن زياد والي الأمويين في العراق: (وصعد عبيد الله بن زياد المنبر فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: أما بعد: فوالله ما بي تقرن الصعبة، وما يقع لي بالشنان، وإني لنكال لمن عاداني، وسهام لمن حاربني)⁽²⁾. كذلك ورد المثل على لسان الحجاج بن يوسف الثقفي في خطبته الجهنمية المربعة التي قال فيها: إني والله يا أهل العراق ما يقع لي

(1) تاريخ الطبري.

(2) ابن كثير، البداية والنهاية.

بالشنان، ولا يغمر جانبي كتغماز التين. وهي الخطبة التي أعطت نموذجاً عن كيف تتحول البلاغة إلى أداة قمع جبارة في يد السلطة. وما دام معاوية قد استشهد بالمثل، فذلك يعني أنه كان معروفاً في صدر الإسلام. ومن المنطقي أن نفترض أنه كان معروفاً قبل الإسلام، حتى لو لم تصلنا أخبار عن جاهليين استخدموه. لكن خبر طقس القعقة ورد في الشعر الجاهلي بكل تأكيد. فقد جاء في بيت شعر للنابغة الذبياني:

كأنك من جمال بني أقيش يققع بين رجليه بشن
يضرب هذا المثل للرجل: (الشرس الصعب الذي لا يهدد ولا يفزع)⁽¹⁾. أما حسب الزبيدي فهو يضرب: (لمن لا يتضع لحوادث الدهر، ولا يروعه ما لا حقيقة له)⁽²⁾. ولا خلاف حول الحال التي يضرب فيها هذا المثل. والكل يجمع على ارتباط هذا المثل بطقس القعقة بالشنان الجافة، أي القرب الجافة، بين أرجل الجمال: (وفي المثل: «فلان لا يققع له بالشنان»... وأصله من تحريك الجلد اليابس للبعير ليفزع)⁽³⁾. يضيف الزمخشري: (لا يققع له بالشنان: هو جمع شن، وهو القربة الخلقة، إذا قعقعت نفرت منه الإبل)⁽⁴⁾.

لكن حين يتم الحديث عن سبب القعقة بالشن بين أرجل جمال بني أقيش هذه يحصل قدر من الاضطراب. فنحن لا نعرف إن كانت القعقة لثت الجمال على السير أم لتنفيرها. وهذا يعني أن الطقس كان غامض المعنى بالنسبة للمفسرين إلى حد ما. إذ يقول لنا الزبيدي أن: (جمال بني أقيش غير عتاق، تنفر من كل شيء)⁽⁵⁾. وهو ما يؤكد لنا الأصمعي: (جمال بني أقيش {كانت} حوشية ليست ينتفع بها، فيضرب بنفارها المثل)⁽⁶⁾. لكن إذا كانت هذه الجمال جمالا نافرة، فلماذا يقعق لها بالشنان؟ ألكي تزداد نفارا على نفار؟! ويبدو أن الميداني فطن إلى التناقض الذي يشير إليه السؤال، فحاول إيجاد الحل عن

(1) الزمخشري، المستقصى.

(2) الزبيدي، تاج العروس.

(3) ابن سيده، المحكم.

(4) الزمخشري، المستقصى.

(5) الزبيدي، تاج العروس.

(6) البغدادي، خزائن الأدب.

طريق تناسي النفار الأصلي لهذه الجمال: (الشنان جمع شن، وهو القربة البالية، وهم يحركونها إذا أرادوا حث الإبل على السير لتفزع فتسرع)⁽¹⁾. إذن فالهدف من القعقة هو تفزع إبل كسلى، وتخفيفها من أجل حثها على السير. وهذا يخالف الاتجاه العام في نقطتين؛ الأولى: أن قرع الشنان يخص طرازا خاصا من الإبل هو إبل بني أقيش الحوشية وليس أي إبل كانت، والثانية: أن هذه الإبل بالذات إبل نافرة منذ البدء، أي أنها ليست بحاجة إلى من يفزعها لتسير. أي أنها ليست إبلا كسلى. عليه، يظل الأمر عالقاً: لدينا إبل نافرة أصلاً، ثم يقعق لها بالشنان لتفجيرها، فلماذا؟

نحن نعتقد أن جمال بني أقيش جمال نافرة بالفعل، بمعنى أنها إبل برية غير أهلية. لكنها في لحظة محددة تحتاج إلى التفريع والتفجير، فيقعق لها بالشنان. والحق أن جذر (أقش) غير الواسع في العربية، ربما يشير إلى نفورها الأصلي البدئي ويدعمه. فهو يعطي معنى الابتعاد والجفول: (أقش القوم: انطلقوا وجفلوا، فهم مقشون)⁽²⁾. أي أن اسمها ذاته قد يعني النفور والجفول. بذاً فمن المحتمل جداً أنها أخذت اسمها من واقع أنها نافرة جافلة بعيدة عن الناس.

فوق ذلك، فهي أيضاً حوشية كما قال لنا الأصمعي. والجمال الحوشية هي تلك التي تعيش في البراري، وبشكل خاص في مناطق يدعى أن لها علاقة بالجن، أو قل يعيش فيها الجن.

وإذ وصلنا إلى الجن، فعلينا أن نقول أن (بني أقيش) الذين تنسب إليهم هذه الإبل هم أيضاً على علاقة وطيدة بالجن. بل إنهم في الحقيقة قبيلة من الجن، حسب ما تخبرنا المصادر العربية، رغم وجود بطون قبلية بشرية بهذا الاسم. ينقل عن الكلبي قوله: (بنو أقيش: حي من الجن)⁽³⁾. ويقول اللسان: (بنو أقيش حي من الجن، تنسب إليه الإبل الأقيشية)⁽⁴⁾. ويزيد الزبيدي: (جمال بني أقيش... منسوبة إلى حي من الجن، يقال لهم: بنو

(1) الميداني، المجمع.

(2) الجوهري، الصحاح.

(3) البغدادي، الخزانة.

(4) لسان العرب.

أقيش⁽¹⁾. عليه، فجمال بني أقيش هي جمال للجن، تعيش في البراري والقفار المخصصة للجن.

حسن جدا! نحن أمام جمال حوشية نافرة، تعيش بعيدا عن الناس في الفلوات، وهي مرتبطة بالجن، تنسب إلى قبيلهم، وتعيش في أرضهم. ولا بد، إذن، أن يكون لهذا الواقع علاقة بالقعقة بين أرجلها بالشنان. فما هو الأمر الذي يجعل الناس يققعون لإبل الجن هذه بالشنان؟

يبدو لنا أن السبب هو التالي: فجمال بني أقيش، أي جمال الجن البرية النافرة، كانت، مثلها مثل غيرها من الإبل الحوشية الأخرى، تأتي في بعض الأحيان، وفي موسم تزواج الإبل بشكل محدد، لتختلط بقطعان الإبل الأهلية، باحثة عن وصال جنسي معها. وفي هذه اللحظات كان يقع هذه الجمال بالشنان بين أرجلها لإبعادها. إنها نافرة جفولة برية، لكنها في لحظة محددة تقترب من الإبل الأهلية، فيكون من الضروري تغييرها وإبعادها.

وهذا ما يؤكد لنا الجاحظ: (وزعم ناس أن من الإبل وحشيا... فزعموا أن تلك الإبل تسكن أرض وبار... قالوا: وربما خرج الجمل منها لبعض ما يعرض، فيضرب في أدنى هجمة من الإبل الأهلية. قالوا: فالمهرية من ذلك التاج). ثم يضيف موضحا أكثر، ومحددا لنا طبيعة الإبل الحوشية: (الحوشية من الإبل والحوش من الإبل عندهم هي التي ضربت فيها فحول إبل الجن، فالحوشية من نسل إبل الجن، والعبيدية، والمهرية، والعسجدية، والعمانية، قد ضربت فيها الحوش)⁽²⁾.

وهكذا تخرج الإبل الوحشية، أي إبل الجن، من أرض وبار، أرض الجن، فتضرب في الإبل الأهلية، فينتج ذلك الضراب جمالا تدعى الحوشية. هذه الجمال الحوشية، أي التي من نسل إبل الجن، تقترب أيضا في لحظات من الجمال الأهلية وتضربها، فينتج عن ذلك الضراب الإبل (العبيدية، المهرية، والعسجدية)، وميزتها كلها أنها تملك عرقا جنيا. أما

(1) الزبيدي، تاج العروس.

(2) الجاحظ، الحيوان.

جمال بني أقيش خاصة فحوشية، أي أنها من نتاج ضراب إبل الجن للإبل الأهلية. وهي تأتي في موسم الزواج أحيانا كي تتواصل جنسيا مع الإبل الأهلية. لكن أصحاب هذه الإبل لا يحبون ذلك، في ما نفترض. فهم لا يريدون أن تضرب إبل بني أقيش البرية النافرة نوقهم الأهلية، فيعمدون إلى طرد إبل بني أقيش عبر التخويف بالشنان الجافة.

هذا هو الأمر كله!

لا ينتفع بها

لكن لماذا لا يرغب أصحاب قطعان الإبل الأهلية في الاختلاط الجنسي بين نوقهم وبين الجمال الحوشية رغم أنها حسب مقتبس أذناه للقزويني (إبل لم ير أحسن منها)؟ السبب: هو أنهم لن يتمتعوا بنتائج هذا الاختلاط، أي بالمواليد التي تنتج عنه. إذ أنه لا يحق لهم الانتفاع بهذا النتاج، في ما يبدو. ويبدو أن هذا هو المعنى المقصود جملة (ليست ينتفع بها)، التي تنسب للأصمعي. ولدينا من القزويني قصة كاشفة عن الإبل الحوشية في أرض وبار الأسطورية الشهيرة، تثبت بالفعل أن هذه الإبل لا ينتفع بها في الحقيقة:

(الإبل الحوشية؛ تزعم العرب أنها التي ضربتها إبل الجن، وهي إبل لم ير أحسن منها... حكى أن رجلا من أهل اليمن يوما رأى في إبله فحلا كأنه كوكب بياضا وحسنا، فأقره فيها حتى ضرب إبله. فلما لقحها لم يره حتى كان العام المقبل، وقد نتجت النوق أولادا لم ير أحسن منها. وهكذا في السنة الثانية والثالثة. فلما ألقحها وأراد الانصراف هدر فاتبعه سائر ولده. فتبعها الرجل حتى وصل إلى أرض وبار، فرأى هناك أرضا عظيمة وبها من الإبل الحوشية والبقر والحمير والظباء ما لا يحصى كثرة. ورأى نخلا كثيرا حاملا وغير حامل، والتمر ملقى حول النخل قديما وحديثا بعضه على بعض. ولم ير أحدا من الناس. فبينما هو كذلك إذ أتاه آت من الجن وقال له: ما قوفك ها هنا؟ فقص عليه قصته وما كان من الإبل. فقال له: لو كنت فعلت ذلك على معرفة لقتلتك! وإياك والمعادة، فإن ذاك الفحل من إبلنا، عمد إلى أولاده فجاء بها. وأعطاه جملا، وقال: انج بنفسك وهذا الجمل لك. قالوا: إن النجائب المهرية من نسل ذلك الجمل)⁽¹⁾.

(1) القزويني، آثار البلاد.

هذا المقتبس يفسر لنا لم كان أصحاب الإبل الأهلية يبعدون الإبل الحوشية، عبر القعقة بالشنان بين أرجلها. فالقبول بدخول هذه الإبل، ومثلاتها، وسط الإبل الأهلية سيؤدي إلى ما أدى إليه الأمر مع الرجل اليمني. فقد ترك الإبل الحوشية تضرب في إبله أملا بالفوز بجمال (لم ير أحسن منها). لكن الأمر انتهى إلى كارثة عليه وعلى قطيعه. فقد هدرت الفحول الحوشية، أي فحول إبل الجن، وأخذت معها نسلها ذاهبة إلى أرض وبار، أرض الجن. وهذا ما كان يخشاه أصحاب الإبل عند حضور جمال بني أقيش. فهم سيخسرون المواليـد الجديدة، التي لن تكون لهم. لذا كانوا يقفون بين أرجل الإبل الحوشية، إبل بني أقيش، لإبعادها عن إناث إبلهم.

وفي أغلب الظن، فقد كان مفهوما لأصحاب الإبل الأهلية أن نتاج ضراب جمال بني أقيش، أي الإبل الحوشية، لأي ناقة من إبلهم الأهلية ليس من حقهم، بل من حق قطع جمال بني أقيش الهاتمة. فالجمال الحوشية جمال الإله. ونتاج أصلا بها له. أي أنه لا يحق لصاحب النوق الأهلية أن يتصرف بها. عليه، فلم يكن هناك من حاجة كي تهدر الفحول الحوشية الأقيشية أخذة أولادها معها إلى وبار. فصاحب الإبل نفسه كان ملزما، في ما نظن، بإفراد نتاج جمال بني أقيش، كي يتركها لاحقا تهيم في البراري حرة، لأنها إبل تابعة للإله. لذا فكل صاحب إبل كان يحرص على أن لا تختلط نوقه بفحول الإبل الحوشية، لأنه سيخسر نتاج هاتيـك النوق لتلك السنة.

والحق أن في النصوص العربية ما قد يشير مباشرة إلى حرمة الإبل الحوشية، أي نتاج ضراب إبل الجن بإبل الجن - الإله. يقول الأزهري نقلا عن أبي عمر الشيباني: (وإبل حوشية محرمات لعزة نفوسها)⁽¹⁾. ومن الواضح لنا أن حرمتها لم تكن لعزة نفسها وإنما لعزة إلهها. إنها محرمة على الناس، ولا ينتفع بها، لأنها إبل الإله.

لكن لا بد من القول أن طرد الإبل الحوشية كان يتم بالأطف الطرق الممكنة. إذ لا يمكن التعامل مع الإبل الحوشية، إبل الإله، بالطريقة ذاتها التي تعامل بها الإبل الأهلية الغربية، وهي الطريقة التي تحدث عنها الحجاج في خطبته الشهيرة ذاتها: (والله لأضربنكم

(1) الأزهري، التهذيب.

ضرب غرائب الإبل). لم تكن إبل بني أقيش تعامل كإبل غريبة، أي عبر الضرب القاسي الذي لا رحمة فيه. فلم يكن أحد يجرو على معاملتها بهذه الطريقة. كانت تبعد بالقعقة فقط، لأنها إبل الإله، أو إبل الجن في التعبير الشائع. القعقة فقط وسيلة إخافتها وإبعادها، لا الضرب، فهي إبل مقدسة، تخص إلهامها محمداً.

ونظن أن الإله الذي يملك هذه الإبل هو إله مثل الإله سعد الذي ستحدث عنه لاحقاً، والذي هو، في نهاية الأمر، إله يشبه الإله سهيل اليماني الإله - الفحل. ويجب أن نلاحظ وصف القزويني لفحل الإبل الذي ضرب نوق الرجل اليمني، فهو: (كأنه كوكب بياضاً وحسناً). إنه كوكب أو نجم كسهيل اليماني. وهذا ليس تشبيهاً في الحقيقة، بل هو وصف للإله الذي تمثل بالفحل، فهو إله - نجم.

ويؤيد أن القعقة كانت فعل طرد وإبعاد، لا فعل حث على السير كما رأى الميداني، ما نقل عن الأصمعي: (قال الأصمعي: إذا طردت الثور قلت له: قُعْ قُع⁽¹⁾). عليه، ف (قع قع) اسم فعل أمر للطرد كما نفهم من هذا الكلام. ونظن أنه اسم فعل أمر عام للدواب وليس للبقر فقط. وربما يكون قد اشتق في الأصل من فعل القعقة بالشنان.

ويخبرنا ابن الأعرابي أنه: (يقال {للرجل}: قع قع إذا أمرته بالسياحة والتعبد في القيعان والقفار)⁽²⁾. والتعبد هو الابتعاد عن الناس: (بغير متعبّد ومتأبّد إذا امتنع على الناس صعوبة وصار كآبدّة الوحش)⁽³⁾. عليه، فقعقة الإبل قد تكون في الأصل دفعا لها إلى القيعان والقفار. فهي إبل الإله، ويجب أن تسوح في قفار في أرض الإله الواسعة. لكن كلام ابن الأعرابي قد لا يشير إلى أنه يتحدث عن الحيوانات فقط، بل عن الناس أيضاً. عليه، فثم احتمال، ولو ضئيل جداً، بأن الأمر يتعلق بالتعبد الديني في البراري للبشر أيضاً! ولا يستبعد، بناء على هذا، أن يكون هناك كاهن ما مع هذه الإبل المقدسة الحوشية النافرة، يرعاها ويضمن حمايتها. ولعل الجنّي الذي وقف لليمني، كما رأينا في خبر

(1) لسان العرب.

(2) الأزهري، التهذيب.

(3) لسان العرب.

القزويني، أن يكون هو ذاته هذا الكاهن. فكاهن إبل يظن أنها تتبع للجن سيصور على أنه جني حتى لو كان بشريا: (فبينا هو كذلك إذ أناه آت من الجن، وقال له: ما وقوفك ها هنا؟)!

آتي الجن هذا ربما يخفي وراء ظهره كاهنا بشريا، يرعى إبل الإله.

وأخيرا، فإن نعر على صدى إبل الإله حتى في القرآن الكريم، رغم أن القرآن يقدم، بالطبع، قصة رمزية من أجل تبيان عواقب عصيان أوامر الله: ﴿وَيَقَوْمٌ هَذِهِ نَافَةُ اللَّهِ لَكُمْ ءَايَةٌ فَذَرُوهَا تَأْكُلْ فِي أَرْضِ اللَّهِ وَلَا تَمْسُوهَا بِسُوءٍ فَيَأْخُذَكُمْ عَذَابٌ قَرِيبٌ ۝١٦﴾ [هود: 64]. وكما نرى فنافاة النبي صالح تدعى (نافاة الله)، أي أنها تخص الله، وهي مسببة في أرض الله، ويحظر على كل أحد أن يمسه بسوء. بل إن في القرآن ما يشير إلى أنه كان لهذا الطراز من النوق حق ورود الماء في وقت معين من دون إزعاج: ﴿قَالَ هَذِهِ نَافَةُ لَهَا شَرِبْ وَلَكُرْ شَرِبْ يَوْمَ مَعْلُومٍ ۝١٥٥ وَلَا تَمْسُوهَا بِسُوءٍ فَيَأْخُذَكُمْ عَذَابٌ يَوْمَ عَظِيمٍ ۝١٥٦ فَعَقَرُوهَا فَاصْبَحُوا نَدِيمِينَ ۝١٥٧ فَآخُذْهُمْ الْعَذَابُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُؤْمِنِينَ ۝١٥٨﴾ [الشعراء: 155-158].

القربة المقدسة

لكن السؤال هو: لماذا يقعق للجمال الحوشية بالشنان، أي بالقرب الجلدية؟ ولماذا لا يقرع لها بالعصا، أو بالحديد أو غيره؟ أو لماذا لا تخوف بالتصفيق والصراخ، أو برمي الحجارة؟ لماذا اختير الشن فقط لهذا الغرض؟ لسنا ندري. لكن هناك احتمالا لأن يكون للقرب الجلدية شأن ديني. وجذر (شنّي) المصري القديم يشير إلى مثل هذا: (شنّي: ... طرد أرواحا شريرة، نطق بالسباب أو بتعويذة)⁽¹⁾. كما أن شنيت باللغة المهرية تعني النوم. والشتاء هو قرار الكون ونومه. والمهرية لغة سامية ما زالت تستخدم حتى الآن في بعض أجزاء جنوب جزيرة العرب. وقد رأينا في فصل (وافق شن طبقة) أن جذر (شنن) يعطي

(1) موني، المعجم الوجيز.

معنى المطر والشتاء في العربية والمصرية القديمة. ففي المصرية: (شنيت: وابل «مطر شديد»، إعصار)⁽¹⁾.

وفي العربية فإن جذر شنن يعني صب الماء ورشه: يقال: شننت الماء، إذا صَبَبْتَهُ متفرِّقاً.

والشن بمعنى القرية مأخوذ من هذا الجذر في أغلب الأمر. عليه، فربما كانوا يققعون بالقرية كي يطردوا إبل الإله برمز من الرموز المطرية، أي القرية. ذلك أن الإبل رمز للإله في طوره الصيفي. أي أنهم يريدون أن يقولوا الفحول الإله من إبل بني أقيش: نوقنا الآن في شتائها، أي أنها لا تريد إبلا حوشية من أجل ضراها ووصالها. هذا أمر محتمل، وإن كنا لا نملك دلائل نصية عليه. ولعل ذلك لأن الطقس موغل في القدم، بحيث لم يعد مفهوم أصله حتى عند من يقوم به.

على كل حال، يبدو أنه لم يكن ممنوعاً على كل الناس الانتفاع بالإبل الحوشية الهجينية. فهناك أناس كانوا بالفعل يضمنون نتاج الإبل الحوشية إلى قطعانهم. ويبدو أن من كانوا يتعبدون لإله يتمثل بجمل كانوا هم فقط من يحاولون منع إبلهم من الاختلاط بالإبل الحوشية.

حلفاء بني أقيش

وهناك قصة يقال أنها حدثت مع النبي وكانت على علاقة ببني أقيش، البطن الجني الذي نتحدث عنه:

(قال بن إسحاق: وحدثني حسين بن عبد الله بن عبيد الله بن عباس، قال: سمعت ربيعة بن عباد يحدثه أبي، قال: إني لغلام شاب مع أبي بمنى ورسول الله ﷺ يقف على منازل القبائل من العرب، فيقول: يا بني فلان إني رسول الله إليكم يأمركم أن تعبدوا الله ولا تشركوا به شيئاً، وأن تخلعوا ما تعبدون من دونه من هذه الأنداد، وأن تؤمنوا بي وتصدقوا بي، وتمنعوني حتى أبين عن الله ما بعثني به. قال: وخلفه رجل أحول وضيء، له

(1) موني، المعجم الوجيز.

غدير تان، عليه حلة عدنية. فإذا فرغ رسول الله ﷺ من قوله وما دعا إليه، قال ذلك الرجل: يا بني فلان إن هذا إنما يدعوكم أن تسلكوا اللات والعزى من أعناقكم وحلفائكم من الجن من بني مالك بن أقيش إلى ما جاء به من البدعة والضلالة فلا تطيعوه ولا تسمعوا منه. قال: فقلت لأبي يا أبت من هذا الذي يتبعه ويرد عليه ما يقول قال هذا عمه عبد العزى بن عبد المطلب أبو هب⁽¹⁾.

والملاحظة الأساسية أن الخبر يضع بني أقيش، بالنسبة لبعض قبائل العرب، على مستوى واحد من حيث الأهمية مع اللات والعزى (إنما يدعوكم أن تسلكوا اللات والعزى من أعناقكم وحلفائكم من الجن من بني مالك بن أقيش). هذا يعني أننا عند الحديث عن بني أقيش وجاهلهم نتحدث عن أمر ديني خطير للغاية فعلا. ويبدو أن بني أقيش الجن هؤلاء كانوا هؤلاء يعبدون إلهة جملا، أي يعبدون الإله في فيض الصيفي متمثلا في جمل؟ لكن لم يتم التركيز على بني أقيش من قبل أبي هب؟ نعتقد أن في هذا إشارة منه إلى أن الرسول الكريم كان ابنا ل (مطعم الطير) عبد المطلب، سادن الصنم (مطعم الطير) الذي يتمثل بحية؟ أي هل كان أبو هب يريد أن يبعد القبائل عن الرسول ودعوتهم عبر استدعاء ماضي عائلة الرسول الديني، قائلا لهم أنه يريد أن يبعدهم عن بني أقيش وإلههم الذي يتمثل بجمل، مذكرا إياهم بأن تقليدهم الديني يختلف عن تقليد عائلة الرسول الديني؟ فتقليد عائلة الرسول هو تقليد مطعم الطير، في حين يبدو أن تقليد القبائل التي نتحدث عنها مرتبط بالجمال. والجمال يمثل الإله في طوره الصيفي. والطور الصيفي مرتبط بالمكاء والصنم (مجاوز الريح)، الذي هو نقيض (مطعم الطير). إذا صح هذا، يكون أبو هب قد رغب في بعث أحقاد دينية قديمة. فهو كان غير مقتنع بعد أن الرسول جاء بدين جديد، بل ظنه يدعو لديانة جده الجاهلي ذاتها، أي ديانة مطعم الطير! بالطبع، لا حاجة للقول أننا لا نصدق جدنا هذه الأخبار عن الرسول وعائلته، لكننا نناقشها على أنها تقاليد ألصقت بعائلة لرسول لصقا.

(1) سيرة ابن هشام.

في كل حال، نعتقد أن قصة أكيش Akish، Achish ملك جت مع داود في سفر صمويل على علاقة ببني أقيش الجن. أي أننا أمام الأسطورة ذاتها، التي يراد لها أن تكون تاريخاً، والتي هي أسوأ:

(وقال داود في قلبه إني سأهلك يوماً بيد شاول فلا شيء خير لي من أن أفلت إلى أرض الفلسطينيين فيأس شاول مني فلا يفتش علي بعد اليوم في جميع تخوم إسرائيل فأنجو بيده. فقام داود والست مئة الرجل الذين معه إلى أخيش بن معوك ملك جت)⁽¹⁾.

أخيش في الترجمة Akish، Achish هنا هو أقيش. أما معوك Maachah فيبدو لنا أن على علاقة بالمكاء العربي المكّي. وهناك من يقرأ الاسم Maachah، وهذه القراءة بالذات تحيل مباشرة تقريباً إلى المكاء، المرتبط بالصنم مجاوز الريح. وهذا يعني أن علينا نقرأ الجملة هكذا: (أقيش بن مكاء ملك جت). وهذا ما يدعم بقوة فكرة ارتباط أقيش العربي بالصنم مجاوز الريح والطائر السكران- المكاء.

وفي سفر صمويل ذاته هناك حديث عن جنون داود: (وقام داود وهرب في ذلك اليوم من أمام شاول وجاء إلى أخيش ملك جت. فقال عبيد أخيش له أليس هذا داود ملك الأرض. أليس لهذا كنّ يغني في الرقص قائلات ضرب شاول ألوفه وداود ربواته. فوضع داود هذا الكلام في قلبه وخاف جداً من أخيش ملك جت. فغَيَّرَ عقله في أعينهم وتظاهر بالجنون بين أيديهم واخذ يخربش على مصاريع الباب ويسيل ريقه على لحيته. فقال أخيش لعبيده هو ذا ترون الرجل مجنوناً فلماذا تأتون به إليّ. ألعلي محتاج إلى مجانين حتى أتيتم بهذا ليتجنن عليّ. أهذا يدخل بيتي)⁽²⁾.

وارتباط الجنون بالمنطقة التي تقيم فيها الإبل الحوشية، أي إبل بني أقيش وأمشاهم من الجن، أكيد جداً: إذ تزعم: (علماء العرب أن الله تعالى لما أهلك عاداً وثمود أسكن الجن في منازلهم، وهي أرض وبار... فإن دنا رجل منها عامداً أو غالطاً حثّا الجن في وجهه

(1) صمويل الأول: 27: 1-2.

(2) صمويل الأول: 21: 10-15.

التراب، وإن أبى إلا الدخول خيلوه، وربما قتلوه⁽¹⁾. ويؤكد الجاحظ هذا: (فإن دنا البومَ إنسان من تلك البلاد، متعمداً، أو غالطاً، حثوا في وجهه التراب، فإن أبى الرجوع خيلوه، وربما قتلوه)⁽²⁾. لذا فليس غريباً أن يصرع داود ويتخبل، أو يتظاهر بذلك، عند أكيش - أقيش.

ثمة إذن علاقة ما بين داود وأقيش، أي بين داود والإبل. وإذا كان هذا صحيحاً، فإن من المشروع أن يتساءل المرء عن الرابط بين اسم داود (دود) وبين الجذر العربي (ذود) الذي هو على علاقة بالإبل: (والذُّود: للقطع من الإبل الثلاث إلى التسع... وقال النبي، ﷺ: ليس فيما دون خمس ذُودٍ من الإبل صدقة)⁽³⁾. يزيد اللسان: (قالوا: ثلاث ذود يعنون: ثلاث أينق). ويقول المبرد: (الذود: القطعة من الإبل)⁽⁴⁾. وفي المثل: الذود إلى الذود إبل، أي القليل من الإبل إلى القليل منها فتصير قطعياً، رغم أنه يؤخذ وبمعنى أن القليل إلى القليل يصير كثيراً بشكل عام. ولعله في الأصل كان يعني: الجمل إلى الجمل يصير قطعياً. وهكذا فاسم داود يقصد يعني الجمل.

وهناك احتمال لأن تكون كلمة (دود) قد وردت في النقوش الثمودية بمعنى الجمل. ففي النقش المرقم: الذيب، نصيف، 1998 م، نق 21، جاء ما يلي: (ل س ب ي ب ن د م ل ه د

الجمل؟ لسبي بن دمل). ويعلق د. سليمان الذيب على النقش قائلاً: (الكلمة الأخير في النص المقروء هـ د د ربما لا علاقة بهذا النص بسبب الاختلاف الواضح بين أشكال وأسلوب كتابة حروف هذه الكلمة مقارنة ببقية كلمات النص... إلا أننا فضلنا عدها جزءاً من النص لأن الكتاب ربما اضطر إلى كتابة حروف هذه الكلمة بأسلوب مختلف لضيق المسافة المتبقية لإكمال نصه... وإذا صحت هذه القراءة {فهذه} الكلمة هـ د التي عددناها من عنصرين، الأول أداة التعرف الهاء، والثاني يقارن بدأداً، الدئداء وهو

(1) ياقوت، المعجم.

(2) الجاحظ، الحيوان.

(3) لسان العرب.

(4) المبرد، الكامل في اللغة.

«أشدّ عدو البعير»... وهكذا فهذه الكلمة د د أو دادا: المعروف أن حروف العلة تسقط في الثمودية⁽¹⁾ تعني لدى أصحاب هذه النوعية من الكتابات «الجمّل، البعير»⁽¹⁾. وإن صحت قراءة الكلمة، فهي تعطي دليلاً آخر على أن الاسم (داود=دود) يعني الجمّل. وفي هذه الحال، نعتقد أن الكلمة الثمودية يجب أن تكون (دود) لا (دادا)، كما اقترح دكتور الذيب. أي إن الجملة الثمودية تقول: (هذا الذود لسبي بن دلم).

وإذا صح كل هذا، فليس ثمة من علاقة أبدا بين (ود) العربي و (داود) التوراة. بل إن (داود) هو نقيض (ود). فود حية، في حين أن داود جمل، أي أنه (ذود). وإذا كان داود جملاً، فهذا يعني أنه إله فحل مثل الفحل سهيل اليماني. وبذا تكون نجمة داود هي ذاتها نجم سهيل اليماني. إنها (نجمة الذود)، أي نجمة الإله الفحل، لا غير.

وإذا كان داود نقيض ود فعلاً، فهذا يعني أنه خمري لا قمحي. وفي الحقيقة، فإن هناك في المصادر العربية ما يؤكد أن داود مرتبط بالخمّر. فإذا كان طالوت يطارد داود لقتله، عمد داود إلى خدعة. فقد: (أخذ داود زق خمّر، فوضعه في مضجعه على السرير، وسجّاه ودخل تحت السرير. ودخل طالوت نصف الليل، فعمد إليه فضربه ضربة بالسيف، فسالت الخمّر، فلما وجد ريجها قال: رحم الله داود، ما كان أكثر شربه للخمّر). ما كان أشربه للخمّر! هذه جملة معبرة حقاً! وحين يضع داود في سريره زق الخمّر كبديل له، فهو إشارة رمزية إلى أنه خمري تماماً⁽²⁾.

لكننا لا نريد أن نمضي أبعد من هذا في موضوع داود. فهذا ليس موضوعنا.



(1) سليمان الذيب، نقوش ثمودية، 199، ص 150.

(2) النويري، نهاية الأرب.

البَقَصَةُ الثَّالِثَةُ

أُشْرُقُ ثُبِيرَ، كَيْمَا نَغِيرُ

هذا مثل يضرب في استعجال حصول أمر ما، والإلحاح عليه.

وهو يمتاز بأمرين اثنين؛ عدم إخفائه لصلته الدينية، وغموضه الذي لا يجارى. ففي الوقت الذي تجهّد فيه غالبية الأمثال التي وصلتنا من عهد الجاهلية، ما أمكنها ذلك، في إخفاء صلتها الدينية فإن هذا المثل بالذات لا يستحي من هذه الصلة، بل يعلنها بوضوح ما بعده ووضوح. فلا أحد في المصادر العربية يجادل في أن هذا المثل في الأصل قول ديني جاهلي كان يقال ليلة النحر في الحج، ثم سار مثلاً في ما بعد: (كان المشركون إذا أرادوا الإفاضة قالوا: «أُشْرُقُ ثُبِيرَ كَيْمَا نَغِيرُ». وذلك أن الناس في الجاهلية كانوا إذا قضوا نسكهم لا يجيزهم إلا قوم مخصوصون. وكانت {الإجازة} أولاً لخزاعة ثم أخذتها منهم عدوان، فصارت إلى رجل منهم يقال له أبو سيارة، أحد بني سعد بن وابل بن زيد بن عدوان. وفيه يقول الراجز:

خلوا السبيل عن أبي سيارة وعن مواليه بني فزاره
حتى يجيئز سالماً حماره مستقبل الكعبة يدعو جاره

وكانت صورة الإجازة أن أبا سيارة كان يتقدم الحاج على حمار له، ثم يخطب الناس فيقول: «اللهم أصلح بين نساتنا، وعاد بين رعاتنا، واجعل المال بين سمحائنا. أوفوا بعهدكم، وأكرموا جاركم، وأقروا ضيفكم». ثم يقول: «أُشْرُقُ ثُبِيرَ كَيْمَا نَغِيرُ»، أي نسرع إلى النحر⁽¹⁾.

(1) ياقوت، المعجم.

هذا هو مختصر قصة المثل. عليه، فهو قول يقع في مركز طقس ديني خطير، طقس الحج الجاهلي. ولأن أبا سيارة المذكور الذي كان يميز الناس على حمار، فقد ربط بهذا المثل مثل آخر يخص هذا الحمار، يقول: (أصح من حمار أبي سيارة). ويقال أن أبا سيارة أجاز به الناس أربعين سنة كاملة: (وكانت ولاية البيت في خزاعة وفي مضر ثلاث خصال: الإجازة بالناس من عرفة، والإفاضة بالناس غداة النحر إلى منى، فانتهى ذلك منها إلى أبي سيارة، فدفع أبو سيارة من مزدلفة إلى منى أربعين سنة على حمار له، ولم يعتل في ذلك حتى أدركه الإسلام، فكانت العرب تتمثل به فتقول: «أصح من عير أبي سيارة»⁽¹⁾). وإجازة الناس هي إعطاؤهم الإذن بالتزول إلى منى لرجم الجمرات ونحر الأضاحي في العيد. وكان هذا لا يتم إلا بإشارة من المجيز، الذي يشبه أن يكون كاهنا.

والسؤال هو: من هو ثبير الذي يتحدث عنه المثل؟ ولماذا يطلب منه أن يشرق؟ وما معنى فعل الأمر (أشرق) في جملة الطلب هذه؟ ثم ما معنى (كيا نغير) في جواب الطلب أيضا؟ ولم دخل في القصة حمار أبي سيارة، وما معنى دخوله إذا كان هناك بالضرورة لا بالصدفة؟

نعتقد أننا إن أجبنا على هذه الأسئلة فهمنا الحج الجاهلي، وتمكنا من تحديد مواعده. وإذا كانت آية: ﴿وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً وَتَصْدِيَةً﴾ [الأنفال: 36]، قد كشفت لنا، في كتابنا السابق، عن معنى صلاة الجاهلية وطقوسها، فإن فك لغز جملة (أشرق ثبير، كيا نغير) يعدنا بأن نفهم معنى الوقوف بالمزدلفة والإفاضة منها والنحر، بل ومعنى الحج الجاهلي كله، ربما.

الشمس أم شيء آخر؟!

وكي نفهم جملة (أشرق ثبير كيا نغير) المألوفة، إذا أمكننا ذلك أصلا، علينا أن نستعرض ما فهمته المصادر العربية منها أولا، بادئين بالطبري الذي يقدم لنا رواية تنتهي إلى الخليفة عمر بن الخطاب: (كان المشركون لا يفيضون من جمع حتى تشرق الشمس على ثبير، فخالفهم النبي ﷺ، فأفاض قبل أن تطلع الشمس). ثم يضيف شارحا: (ويقولون:

(1) المسعودي، المروج.

«أشرق ثبير»، فإنهم كانوا يعنون بقولهم: أشرق: أضى. يقال للشمس إذا أضاءت وصفا ضوءها: «أشرقت الشمس فهي تشرق إشراقا. فأما إذا طلعت فإنه يقال: شرقت تشرق شروقا، وذلك قبل أن يصفو ضوءها... وأما قولهم: لعلنا نغير، فإنهم كانوا يعنون بذلك: لعلنا ندفع، وهو من قولهم: أغار الفرس إغارة الثعلب، وذلك إذا دفع وأسرع). وهو يصحح هذا الخبر ويعتمده، أي خبر أن الجاهلية كانت تدفع بعد طلوع الشمس، وأن الرسول خالفهم في ذلك فدفع قبل شروق الشمس: (وهذا خبر عندنا صحيح سنده، لا علة فيه توهنه، ولا سبب يضعفه، لعدالة من بيننا وبين رسول الله ﷺ من نقلته). لكنه لا يُخفي أن هناك من رفض هذا الخبر: (وقد يجب أن يكون على مذهب الآخرين سقيا غير صحيح، لأنه خبر لا يعرف له مخرج عن عمر عن النبي ﷺ إلا من هذا الوجه. والخبر إذا انفرد به عندهم منفرد وجب التثبت فيه)⁽¹⁾.

إذن، فهناك من لا يقبل هذا الخبر ويعتبره (سقيا غير صحيح)، بما يعني أنه لا يوافق على أن الرسول خالف الجاهلية في حجتها في هذه النقطة.

لكن الغالبية توافق الطبري على أن جملة (أشرق ثبير) موجهة إلى الشمس، أي أنها تعني (أشرفي أيها الشمس). يقول ابن إسحق: (كان المشركون بجمع يقولون: أشرق ثبير كيما نغير. قال: فكانوا لا يفيضون من جمع حتى تطلع الشمس، فنهانا رسول الله ﷺ عن ذلك. قال زكريا: فنفر رسول الله ﷺ قبل أن تطلع الشمس)⁽²⁾. ويضيف الواقدي: (وكان أهل الجاهلية لا يدفعون من جمع حتى تطلع الشمس على ثبير، ويقولون: أشرق ثبير، كيما نغير! فقال رسول الله ﷺ: إن قريشاً خالفت عهد إبراهيم! فدفع قبل طلوع الشمس)⁽³⁾.

الأمر، إذن، واضح ولا لبس فيه بالنسبة للغالبية؛ أشرق ثبير تعني: أشرفي أيها الشمس، أو أضئي على ثبير، كي ندفع مسرعين من المزدلفة إلى منى حتى ننحر أضاحينا!

(1) الطبري، تهذيب الآثار.

(2) سيرة ابن إسحاق.

(3) الواقدي، المغازي.

لكن مشكلتين صغيرتين تعترضان سبيل هذا التفسير، وتهددان بنسفه من أساسه:

الأولى: أن هناك اختلافاً حول ضبط كلمة (أشرق). فهناك من رأى أنها تبدأ مكسورة، أي (إشرق): (ويقولون: «أشرق ثبير»؛ أشرق بفتح أوله فعل أمر من الإشراق، أي أدخل في الشروق. وقال ابن التين: وضبطه بعضهم بكسر الهمة كأنه ثلاثي من شرق وليس ببيت. والمشهور أن المعنى لتطلع عليك الشمس، وقيل: معناه أضيئ يا جبل، وليس ببيت أيضاً) (العسقلاني، فتح الباري). ولو صح أن الكلمة بالكسر (إشرق) فإن التفسير كله يصير محل شك. ذلك أنها بالكسر قد تعني: إغرق، أو غصّ بالماء، أو ربما بالدم.

الثاني: أن الطلب يوجه في جملة «أشرق ثبير» إلى جبل يدعى معروف يدعى ثبير، لا إلى الشمس. ولم يقل لنا أي واحد أن الشمس تدعى ثبير مثلها مثل الجبل. عليه، فكيف يجوز للشمس أن تنادى باسم الجبل؟!

وقد لاحظ كثيرون هذه المشكلة، وحاولوا حلها. وقد رأينا ما نقله ابن حجر عن بعضهم من أن الجملة تعني: (أضيئ يا جبل)، ورأينا تحفظه على هذا الرأي بقوله أنه: (ليس ببيت). كذلك لاحظ ياقوت الحموي قائلًا: (ثبير جبل، والجبل لا يشرق نفسه). وقد حاول ياقوت التغلب على المشكلة بالقول: (ولكنني أرى أن الشمس تشرق من ناحيته، فكان ثبيراً لما حال بين الشمس والشروق خاطبه بما تخاطب به الشمس... وهذا الشيء عقلي، فقلته ولم أنقله عن أحد)⁽¹⁾. وكل محاولات حل هذه المشكلة تقوم، في الواقع، على مثل ما يقترحه ياقوت بشكل أو بآخر؛ أي أن الجملة خاطبت الجبل بما تخاطب الشمس تجوزاً. أي أن المقصود هو الشمس رغم أن المخاطبة تنجّه إلى الجبل. يقول اللسان مثلاً: (وقيل في معنى قوله أشرق ثبير كَيْما يُغَيِّر: يريد ادخل أيها الجبل في الشروق وهو ضوء الشمس)⁽²⁾. لكن هذه في الواقع مجرد تخريجات غير مقنعة. فجملة دينية رئيسية، تقع في

(1) ياقوت الحموي، معجم البلدان.

(2) لسان العرب.

مركز طقس الحج، من الصعب أن تكون بنيت على المجاز. بهذا، فنحن أمام أربعة احتمالات على الأقل، يدفعنا إليها المعنى اللغوي لكلمة أشرق:

الأول: أن كلمة اشرق بالكسر وليس بالفتح (إشرق) من شَرِق، وليس من شَرِق. والشرق هو الغصة بالماء أو الغرق والموت. يقول اللسان: (والشَّرْقُ بالماء والريق ونحوهما: كالغصَص بالطعام... يقال شَرِقَ فلان بريقه وكذلك غَصَ بريقه، ويقال: أخذته شَرَقَة فكاد يموت. ابن الأعرابي: الشَّرْقُ الغَرَقُ. قال الأزهري: والغَرَقُ أن يدخل الماء في الأنف حتى تمتلئ منافذه. والشَّرْقُ دخول الماء الحلق حتى يغص به، وقد غَرِقَ وشَرِقَ). ويزيد: (يقال: غَرِقَ في الماء وشَرِقَ إذا غمره الماء فملاً منافذه حتى يموت)⁽¹⁾.

الثاني: أن إشرق تعني: اصطبغ بالحمرة. يقول اللسان: (وشَرِقَ الشيء شرقاً، فهو شَرِق: اشتدت حمرة بدم أو بحسن لون أحمر... يقال شَرِقَ الشيء إذا اشتدت حمرة، وأشرقته بالصبغ إذا بالغت في حمرة؛ وفي حديث الشعبي: سئل عن رجل لطم عين آخر فشَرِقَت بالدم ولما يذهب ضوءها)⁽²⁾.

الثالث: أن أشرق بفتح أوها فعلاً، بمعنى أضئ أو اظهر من الشرق، لكن المقصود نجم ما، غير الشمس، يدعى باسم ثبير، أو أنه يوصف بأنه ثبير. ويؤيد هذا أن الشروق هو الطلوع من الشرق عامة، أي أنه لا يخص الشمس وحدها: (الشُّرُوقُ كالطلوع... ويقال لكل شيء طلع من قبل المَشْرِق. وأما المستعمل فللشمس والقمر، ويجيء في الأشعار حتى الكواكب)⁽³⁾. عليه، فالشروق كلمة قد تخص طلوع الشمس أو القمر من الشرق، بل إنها تقال للكواكب الأخرى أيضاً. وهذا يعني أن النداء (أشرق ثبير) قد يكون موجهاً لكوكب غير الشمس، نظرياً على الأقل.

الرابع: أن كلمة اشرق في المثل من الفعل: شَرِقَ يَشْرِقُ شَرَقاً، بمعنى ظهر وتدفق. أي أنها (إشرق) بمعنى: اظهر أو امتلئ أو تدفق. يقول اللسان: (شَرِقَت بالدم أي: ظهر

(1) لسان العرب.

(2) المصدر السابق.

(3) الخليل، العين.

فيها ولم يُخْرِ منها.... وَشَرِقَ الدم فيها: ظهر. الأصمعي: شَرِقَ الدم بجسده يَشْرِقُ شَرْقاً إذا ظهر ولم يَسِلْ، وقيل إذا ما نَسِبَ... ومنه حديث عمر رضي الله عنه، قال في الناقة المنكسرة: ولا هي بَقِيَّ فَنَشْرِقُ أي تمتلئ دما من مرض يعرض لها في جوفها؛ ومنه حديث ابن عمر: أنه كان يُخْرِجُ يديه في السجود وهما مُتَفَلِّقَتَانِ قد شَرِقَ بينهما الدم⁽¹⁾. يضيف ابن سيده: (شرق الدم فيها: ظهر)⁽²⁾. ويزيد الأزهري: (وقال الأصمعي: شَرِقَ الدَّمُ بجسده فهو يَشْرِقُ شَرْقاً؛ وذلك إذا ما نسب)⁽³⁾، أي شخب وتدفق. يضيف اللسان عند الحديث عن الإلماخ: (الإلماخ في ذوات المخلب والحافر: إِشْرَاقُ الضرع واسوداد الحلمة باللبن للحمل: يقال: أُلْمَعَتِ الفرس والأتان وأطباء اللبؤة إذا أشرقت للحمل واسودّت حلماتها)⁽⁴⁾. ويضيف الأزهري: (أبو عبيد عن الأصمعي قال: إذا أشرق ضَرَعُ الناقة ووقع فيه اللبن فهي مُضْرَعٌ، فإذا وقع فيه لباً قبل التاج فهي مَبْسُقٌ)⁽⁵⁾. وكل هذا يعني أن جذر شرق يعني الظهور والنشوب والسيلان والتدفق. ويبدو أن هذا المعنى المحدد للجذر قليل الاستعمال، الأمر الذي يدل على قدمه.

وربما كان الجملة وردت على لسان ابن عباس يصف فيها السيل بأنه شَرِقَ علاقة بما نحن فيه: (وفي حديث ابن عباس: اخْتُصِمَ إِلَيْهِ في مسيل المطر، فقال: «المطر غرب والسيل شرق». أراد أن أكثر السحاب ينشأ من غرب القبلة... وقوله: والسيل شرق، يريد أنه ينحطّ من ناحية المشرق، لأن ناحية المشرق عالية، وناحية المغرب منخفضة. قال ذلك القتيبي)⁽⁶⁾. ويبدو لنا هذا التفسير غريباً وبلا معنى. من أجل هذا أضاف ابن الأثير متشككاً هذه الجملة بعد أن نقل التفسير ذاته: (ولعله شيء يختص بتلك الأرض التي كان الخصام فيها)⁽⁷⁾. ونحن نرى أن التقاطب الذي أرساه ابن عباس بين المطر والسيل يوحي

(1) لسان العرب.

(2) ابن سيده، المحكم.

(3) الأزهري، تهذيب اللغة.

(4) لسان العرب.

(5) الأزهري، تهذيب اللغة.

(6) لسان العرب.

(7) ابن الأثير، البداية والنهاية.

بأن السيل هنا بالذات تعني الماء الأرضي، أي الماء المنبثق من الأرض، وغير النازل من السماء. ووصف هذا الماء بأنه شرق: (السيل شرق) قد يفيدنا في فهم معنى: (أشرق ثبير). أي أن الجملة قد تعني: انبثق يا ثبير، أو اظهر يا ثبير، أو تدفق يا ثبير، أو ما إلى ذلك من معان.

عليه، فكلمة أشرق قد تقود إلى اتجاهات متباعدة جدا: الغرق والشرق، طلوع الضوء، والظهور من الشرق، واللون الأحمر، وتدفع السوائل. ولحقوق واحد من هذه المعاني يغير معنى المثل تماما.

لكننا سوف نذهب قبل أن نغرق في نقاش هذه الكلمة إلى ثبير، فربما ساعدتنا معرفته في حل مشكلة كلمة (أشرق) المبهمة المحيرة.

ثبير الإله!

وحين نذهب إلى هناك سوف نفاجأ باحتيال وجود إله يدعى ثبير، أو يوصف بأنه ثبير. الأمر الذي قد يوحي أن (جبل ثبير) قد تعني: (جبل الإله ثبير)! دليل ذلك أن أناسا في الجاهلية سموا باسم عبد ثبير: (المرقع ابن قمامة بن خويلد بن عصم بن أوس بن عبد ثبير بن محلم بن غنم بن سواء بن الحارث بن سعد بن ثعلبة بن دودان بن أسد بن خزيمة الثبيري، وقيل لجدته: عبد ثبير، لأنه ولد في أصل ثبير فسمي عبد ثبير)⁽¹⁾. ويؤكد الدارقطني هذا الأمر عن الشخص ذاته: (ولد في أصل ثبير فسمي: عبد ثبير)⁽²⁾.

وما دام هناك عبيد لثبير، فلا مفر لنا من افتراض وجود إله يسمى بثبير، أو يوصف بأنه ثبير. أما القول بأن الجاهليين سموا أناسا باسم (عبد ثبير) لأنهم ولدوا في أصل ثبير الجبل، فمجرد تفسير لاحق لا يقتنع من له معرفة بالميثولوجيا. إذ لم كان على من ولد في أصل ثبير أن يكون عبدا لثبير؟! لم عليه أن يكون عبدا للجبل لمجرد أنه ولد في أصله؟! يجب أن يكون قد كرس كخادم لإله يدعى ثبير حتى يسمى بعبد ثبير. وليس مستبعدا أن

(1) السمعي، الأنساب.

(2) المؤلف والمختلف.

يكون على كهنة هذا الإله وخدمه أن يولدوا عند أصله جبل ثبير، أي جبل الإله ثبير. أو أن من ولد عند الجبل يصبح، حكما، تابعا لإله هذا الجبل.

عليه، فحين يقول الجاهليون: (أشرق ثبير) فهم في الأغلب يتوجهون بهذا الطلب إلى إله محدد يدعى ثبير، بغض النظر عما تعنيه كلمة أشرق هنا.

فمن هو هذا الإله الذي يدعى ثبير؟ وماذا يمثل؟

وما معنى أن يقولوا له: (أشرق ثبير)؟ ثم ما معنى أن (يغيروا) بعد أن يستجيب لندائهم، ويشرق؟ للإجابة على هذه الأسئلة يبدو أن علينا أن نستقصي المزيد عن جبل ثبير.

جبل الذبيحاء

في البدء، يجب القول أن هذا الإله يتبدى كإله مذكر، فهو ينادى بصيغة التذكير. ويدعم هذا أن عددا كبيرا من الروايات تقول لنا أن الجبل ثبير دعي باسم رجل مات فوقه: (ذكروا أن ثبيراً كان رجلاً من هذيل مات في ذلك الجبل، فعرف الجبل به)⁽¹⁾. الجبل، إذن، مرتبط برجل. وفي مثل هذه الحالات، يكون الرجل تمثيلاً بشريا للإله المرتبط بالجبل. كذلك هناك رجال سموا باسم ثبير، وليس عبد ثبير. وليس من عادة الرجال أن يأخذوا أسماء إلهات مؤنثات، بالطبع.

أما جبل ثبير كما نخبرنا ياقوت، فجبل: (شامخ يقابل حراء)⁽²⁾. وأهم ما نعرفه عنه هو أنه مرتبط بالذبيحين إسماعيل وإسحق. فذبحهما الرمزي تم فوقه، أو في أصله بشكل أدق. إنه، إذن، جبل الذبيحاء. كما أن الكبشين اللذين افندي بهما الذبيحان، أتيا من هذا الجبل: (الصخرة التي يميني، التي بأصل ثبير، هي الصخرة التي ذبح عليها إبراهيم عليه السلام فداء ابنه إسحاق. هبط عليه من ثبير كبش أعين، أقرن، له ثغاء، فذبحه)⁽³⁾. إذن، ذبح فداء إسحق، أي كبشه، على صخرة محددة في أصل ثبير. وقد هبط (الذبيح) من جبل ثبير.

(1) ابن الضياء، تاريخ مكة.

(2) معجم البلدان.

(3) ابن منظور، مختصر تاريخ دمشق.

أما الأزرقى فيخبرنا أن الصخرة الذي ذبح عليها الكبش تدعى أقيصر، وأن مسجدا قد أقيم عليها في ما بعد سمي بمسجد الكبش: (وهو الصفا {الصخرة} الذي بأصل الجبل على باب شعب علي الذي يقال بنت عليه لبابة بنت علي بن عبد الله بن عباس المسجد الذي يقال له: مسجد الكبش، ثم اقتاده إبراهيم حتى ذبحه في المنحر، ولقد سمعت من ذكر انه ذبحه على أقيصر)⁽¹⁾. إذن، فقد ذبح الكبش على الصفا- الصخرة، التي يبدو أنها تدعى أقيصر. ويدعى المكان أحيانا (مجر الكبش). وخبر الأقيصر مهم جدا. إذ أنه قد يفتح لنا الباب لتحديد طبيعة صنم عربي شهير يدعى (الأقيصر). لكن هذا ليس مبتغانا الآن.

ويؤكد لنا القرطبي أن كبش فداء إسماعيل هبط من جبل ثبير. ويزيد أن هذا الكبش من تيوس الأروى، وأنه هو ذاته كبش هابيل: (قال ابن عباس: هو الكبش الذي تقرب به هابيل، وكان في الجنة يرعى حتى فدى الله به إسماعيل. وعنه أيضا: أنه كبش أرسله الله من الجنة كان قد رعى في الجنة أربعين خريفا. وقال الحسن: ما فدى إسماعيل إلا بتيس من الأروى هبط عليه من ثبير، فذبحه إبراهيم فداء عن ابنه... وقال أبو إسحاق الزجاج: قد قيل أنه فدى بوعل، والوعل: التيس الجبلي)⁽²⁾.

أما الزنجشري فيقول في تفسير آية (وفديناه بذبح عظيم): (هو الكبش الذي قرب به هابيل فقبل منه وكان يرعى في الجنة حتى فدى به إسماعيل. وعن الحسن: فدى بوعل أهبط عليه من ثبير). ويضيف في مكان آخر: (ونودي: يا إبراهيم قد صدقت الرؤيا فنظر فإذا جبريل عليه السلام معه كبش أقرن أملح فكبر جبريل والكبش وإبراهيم وابنه وأتى المنحر من منى فذبحه)⁽³⁾.

ولعلنا بالقياس أن نفترض أن الذبيح الآخر، أي عبد الله بن عبد المطلب، والد النبي، كان سيذبح ذبحته الرمزية أيضا في أصل هذا الجبل. وهناك حديث منسوب للنبي يدل على أن الجبل مرتبط بالفعل بالذبحاء. فقد كان مرة على ثبير، فتحدث إليه الجبل

(1) الأزرقى، أخبار مكة.

(2) تفسير القرطبي.

(3) الزنجشري، الكشف.

قائلا: (قال لي ثبير: اهبط فإنني أخاف أن يقتلوك على ظهري فيعذبني الله) ⁽¹⁾. ولا شك لدينا في أن هذا الحديث يشير إلى التقليد ذاته، تقليد الذبحاء.

عليه، تكون لدينا سلسلة من الذبحاء الذين هم على علاقة بهذا بجبل ثبير: إسماعيل، إسحق، وربما عبد الله بن عبد المطلب. ويبدو أن كل ذبيح من الذبحاء الثلاثة كان يفدى بوعل ذكر، أو بتيس من الأروى في غالب الأمر. ونعلم بالفعل أن هناك حمى لحيوانات الأروى فوق جبل ثبير:

(وفي ثبير مكة تقول سبيعة بنت الأحب لابن لها تعظم عليه حرمة مكة وتنهاء عن البغي فيها:

أبني لا تظلم بمكة لا الصغير ولا الكبير واحفظ محارمها، بني، ولا يغرنك الغرور
أبني قد جربتها فوجدت ظالمها يبور والله أئمن طيرها، والعصم تأمن في ثبير) ⁽²⁾

العصم تأمن في ثبير. إنه حماها المقدس. والعصم جمع أعصم، وهو التيس الجبلي، أي الأروى. ومن الواضح أنه من هذا الحيوانات كان يؤخذ كبش الفداء للذبحاء.

إذن، جبل ثبير مرتبط بوضوح بالذبحاء.

لكن السؤال هو: بأي معنى يكون الذبيح مرتبطا بجبل ثبير؟ يعني: هل أن الإله الذبيح، الذي يمثله ذبحاء مثل إسماعيل وإسحق، هو ذاته ثبير؟ أم أن الإله الذبيح يذبح من أجل ظهور ثبير. أي: هل الثبير هو المذبوح، أم أنه الذي سيحل مكان المذبوح؟

ربما أفادنا في الإجابة على هذه الأسئلة أن نذهب إلى الذبيح عبد الله بن عبد المطلب، والد الرسول، لنستقري قصته. فقد نذر والده عبد المطلب أن يذبحه إن سهل له الله حفر زمزم. ولما حصل ذلك وانفجر ماؤها أخذها ليذبحه، لكنه اقتدي في النهاية بأصاح حيوانية. لقد كانت قصته تكرارا لقصة إسماعيل الذبيح تماما. وفي الحقيقة فإن الأخبار التي وصلتنا تصف النبي محمد بابن الذبيحين. وتعتقد المصادر العربية أن الذبيح الأول هو إسماعيل، وأن الثاني هو والده عبد الله:

(1) تفسير القرطبي.

(2) الحميري، الروض المعطار.

(روى الصنابحي قال: كنّا عند معاوية بن أبي سفيان فذكروا الذبيح فقال: على الخير سقطتم، كنا عند رسول الله ﷺ، فجاءه رجل فقال: يا رسول الله عُدَّ عليّ مما أفاء الله عليك يا ابن الذبيحين، فضحك ﷺ، فقبل لمعاوية: وما الذبيحان؟ فقال: إنّ عبد المطلب نذر إن سهّل الله حفر زمزم أن يذبح أحد أولاده، فخرج السهم على عبد الله أبي النبي ﷺ، ففداه بهائة بعير، وسنذكره إن شاء الله، والذبيح الثاني (إسماعيل) ⁽¹⁾.

لكننا قد نختلف مع هذا التقدير. إذ يمكن الاعتقاد أن الذبيح الأول هو عبد المطلب ذاته، الذي كان يدعى بـ (مطعم الطير)، وكل مطعم طير ذبيح، في حين أن الذبيح الثاني كان عبد الله، باتفاق. ونعتقد أنه كان يدعى أيضا بمطعم الطير أيضا مثل والده. عليه، فوالد الرسول وجده كانا ذبيحين. ومن أجل هذا دعي بابن الذبيحين!

في كل حال، لا أحد يجادل في المصادر العربية بأن عبد الله كان ذبيحا، وأن ذبحه كان مرتبطا بحفر بئر زمزم، كما ورد في المقتبس أعلاه: (إنّ عبد المطلب نذر إن سهّل الله حفر زمزم أن يذبح أحد أولاده). وهذا يعني أن تدفق الماء من نبع زمزم، كان يقتضي ذبح عبد الله، أي يقتضي تدفق دم عبد الله، ولو رمزيا عبر حيوان الفداء. نذر عبد المطلب يقول هذا: إن تدفق الماء أذبح. أي أنه عندما يتدفق الماء الجوفي من الأرض يكون على الذبيحاء من أمثال عبد الله أن يذبحوا. تدفق دم الذبيح، الذي ترمز له أضاحي الحج، مرتبط بتدفق الماء مباشرة. هذا واضح تماما. وربما من أجل هذا كان اسم كبش فداء الذبيح، على علاقة بالري والماء (أروى). أما غير الواضح فهو علاقة ثبير بذلك. فهل الذبيح هو ذاته ثبير، أم أن ثبيرا هو الذي يذبح الذبيح من أجله. يعني: هل ثبير اسم لإله الماء المتدفق، والذي يذبح الذبيح لأنه تدفق ونشب؟! الإجابة على هذا السؤال قد يتحكم فيها الآن تحديدنا لمعنى كلمة (أشرق): ويبدو بعد كل مناقلناه أن كلمة (شرق ثبير) في الجملة تعني أحد أمرين:

1- اصطبغ بحمرة الدم واغرق به يا ثبير، أي أن الكلمة بكسر الهمزة وفتح الراح (أشرق). وهذا يعني أن المثل يقول: (إغرق يا ثبير بالدم واصطبغ به كيا نغير). وهذا

(1) ابن الأثير، الكامل.

النداء قد يكون موجهاً للجبل، أو للإله الذي يمثله الجبل. وفي هذه الحالة يكون الإله الذبيح هو الثبر. وإذا صح هذا يكون الثبر هنا بمعنى الهالك، لأن الثبور هو الهلاك. أي أن ثبراً هو الإله في مظهره الميت القاتل الهالك، الذي يتدفق دمه فداء لتدفق الماء التحتي، الماء الأرضي، ماء الينابيع، ماء الفيضان الصيفي، ماء فيضان النيل، الذي يبدأ فيضه المفترض مع طلوع نجم الشعرى، أي مع الانقلاب الصيفي وبدء السنة الشمسية. يعني أن المثل يقول، بعبارة أخرى: (اهلك يا ثبر، كيما نغير)، أي كيما ننحر على حد تفسير المصادر العربية.

2- تدفق أو اظهر يا ثبر. أي أن كلمة (أشرق) تعني اظهر وتدفق كما يشرق الحليب في ضرع الناقة. أي أن المثل يقول: (تدفع يا ثبر كيما نغير)، أو (اظهر يا ثبر كيما نغير). وفي هذه الحالة يكون الثبر بمعنى المحبوس. ذلك أن الثبر هو الحبس. أي أن النداء موجه للماء السفلي، أو للإله هذا الماء، كي يظهر ويزغ فيتدفق الماء الحبس من الثبرات تحت الأرض. يقول لسان العرب: (ثبره يثبره ثبراً وثبرة، كلاهما: حبسه؛ قال: بنعمان لم يخلق ضعيفاً مثبّراً). ويضيف: (ثبرت فلاناً عن الشيء أبهره رددته عنه. وفي حديث أبي موسى: أتدري ما ثبر الناس؟ أي ما الذي صدّهم ومنعهم من طاعة الله، وقيل: ما أبطأ بهم عنها. والثبر: الحبس). ويضيف ياقوت: (فإن العرب تقول: ثبره عن ذلك يثبره بالضم ثبراً إذا احتبس)⁽¹⁾. بل إن هذا الجذر يشير إلى الماء المحبوس بشكل محدد. يضيف لسان العرب: (والثبرة: النقرة تكون في الجبل تمسك الماء). ويزيد نقلاً عن الأزهرى في التهذيب: (الثبرة النقرة في الشيء... ومنه قيل للنقرة في الجبل يكون فيها الماء: ثبرة). كما أن ثبراً (اسم ماء في ديار مزينة أقطعه النبي... شريس بن ضمرة). كما أن الثبر هو الجزر، أي عكس المد: (وقال البحراني: ثبر البحر، إذا جزر، وإذا مدّ، سقى)⁽²⁾. ويؤكد ابن سيده هذا: (ثبر البحر: جزر)⁽³⁾. وجزر الماء هو انحباسه أو تقييد حركته.

(1) ياقوت الحموي، معجم البلدان.

(2) الشيباني، الجيم

(3) ابن سيده، المخصص.

وفي حال قبلنا أيا من الاحتمالين، فلن يكون هناك أي مجال لوجود الشمس. أي أن النداء (أشرق ثبير) لا يوجه للشمس بكل تأكيد.

غير أن علينا ان نذهب إلى جملة: (كيما نغير)، لعلها ترجح أحد الاحتمالين المطروحين.

كيما نغير

وهذه الجملة لا تقل إعتمادا وظلمة عن جملة الطلب (أشرق ثبير). بل لعلها أشد ظلمة وإيهاما منها. وهذه نماذج من الآراء حولها:

- لسان العرب: (كيما نُغير: أي نفر ونسرع للنحر).
- ابن الأثير، النهاية: (كيما نغير: أي ندفع للنحر).
- الجوهري، الصحاح: (كيما نغير: أي نسرع للنحر).
- ياقوت، المعجم: (كيما نغير: أي نسرع إلى النحر. وأغار أي شدَّ على العدو وأسرع).
- تفسير القرطبي: (كيما نُغير؛ أي كيما نقرب من التحلل فتوصل إلى الإغارة). أي أنه يأخذ الجملة بمعنى التحلل من الأشهر الحرم والعودة إلى الإغارة والحرب.
- لسان العرب: (وقيل: أراد نغير على لحوم الأضاحي، من الإغارة: النهب).
- لسان العرب: (وقيل: ندخل في الغور، وهو المنخفض من الأرض على لغة من قال أغار إذا أتى الغور).

وعند الغالبية فإن جملة (كيما نغير) تعني: كي نسرع إلى النحر.

وإذا قبلنا رأي الغالبية هذا يكون معنى المثل على احتمال الأول:

(اصطبغ يا ثبير بالدم، دم الإله الذبيح كيما ننحر، أو كيما نندفع للنحر). وبالتالي تكون أضحية منى يوم الحج الأكبر تكرارا لذبح الكبش فداء لإسماعيل على صخرة الأقيصر. أي أنها فعل فداء لإسماعيل ومن بعده من الذبحاء. وهذا يعني أن الجاهلية كانت تنتظر التدفق الرمزي لدم الإله الذبيح كي تنحر أضاحيها وتجعل دمها يتدفق.

أما على الاحتمال الثاني، فيكون المعنى:

تدفق أيها الماء المثبور المحبوس كي نسرع إلى نحر الأوصاحي، التي تمثل الذبحاء مثل إسماعيل وعبد الله، وترمز لهم. أي أن الأمر كما كان في قصة الذبيح عبد الله. فقد تدفق ماء زمزم أولاً، ثم أخذه والده للذبيح. لقد أسرع إلى ذبح ولده بعد أن تدفق ماء زمزم الحبيس، وظهر من تحت الأرض. وهذا يعني أن ماء زمزم مرتبط بشير، بطريقة أو بأخرى.

ويبدو أن ذبح إسماعيل ذاته كان أيضاً على علاقة بتدفق الماء من زمزم أيضاً: (قال: فعطش إسماعيل عطشاً شديداً، فصعدت هاجر الصفا، فنظرت فلم تر شيئاً، ثم أتت المردة فنظرت فلم تر شيئاً ثم رجعت إلى الصفا، فنظرت فلم تر شيئاً. حتى فعلت ذلك سبع مرات، فقالت: يا إسماعيل، مت حيث لا أراك. فأنته وهو يفحص برجله من العطش، فنادها جبرائيل، فقال: من أنت؟ قالت: أنا هاجر، أم ولد إبراهيم، قال: إلى من وكلكما؟ قالت: وكلنا إلى الله، قال: وكلكما إلى كافٍ، قال: ففحص الغلام الأرض بإصبعه، فنبعت زمزم، فجعلت تحبس الماء، فقال: دعيه، فإنها رواء⁽¹⁾).

وهكذا، فحص إسماعيل الذبيح برجله فظهر الماء من تحت الأرض، واخذ بالتدفق والسيلان. وحين حاولت هاجر حبسه خائفة من بدده، قيل لها: إنه رواء، أي كاف ولا خوف من بدده. فالماء الأرضي (شرق)، أي متدفق سيال روي. ورغم أن المصادر العربية لا تربط بشكل مباشر بين ذبح إسماعيل وبين الماء، لكن القياس على قصة عبد الله يمكننا من افتراض ارتباط تدفق الماء بالذبح مع إسماعيل أيضاً. أي أن إسماعيل كان مطعم طير أيضاً. فحين يتدفق الماء الجوفي المحبوس يذبح مطعم الطير. وكل هذا يؤيد الاحتمال الأول. أي أن المعنى (تدفق أيها الماء الحبيس)، ولا يؤيد الاحتمال الثاني. فدم الذبيح يتدفق بعد أن يتدفق الماء الجوفي، وليس قبله، كما في قصة عبد الله الذبيح. فقد نذر عبد المطلب أن يذبح عبد الله إن نجح في حفر زمزم ودفق منها الماء. أي أنه لم يذبح عبد الله

(1) تاريخ الطبري.

رمزيا كي يتدفق الماء، بل كان ذبحه لأن الماء تدفق. هذا إذا كان ترتيب الأحداث كما وردنا في قصة عبد الله الذبيح ترتيبا سليما.

وإذا كان الترتيب مختلا، أو كان لا يعني شيئا كبيرا، فيكون الاحتمال الأول أعلى. لكن ما يجعلنا نشك في هذا الاحتمال هو شكنا في التفسير المقدم لجملة (كيما نغير) عند الغالبية. فهي تعني (كيما نسرع). أي أن المثل هو: (أشرق ثبير كيما نسرع). وليس بين السرعة والتضحية من علاقة مباشرة. يعني أن من رأوا هذا الرأي كانوا بحاجة إلى إضافة (للنحر) من عندهم كي يصير للمثل معنى. ولا نظن أن جملة دينية مركزية يمكن لها أن تصاغ على هذا الشكل المتسر. هذا يجعلنا أقرب إلى الاعتقاد بأن كلمة (نغير) تعني شيئا آخر غير السرعة في هذا المثل. وكنا قد رأينا من لسان العرب كيف أن هناك من فسرها على أنها تعني: ندخل في الغور، أو نغير على لحوم الأضاحي، أو نتحلل من التحريم. ونحن لا نرى أن هذه المعاني صالحة. فأَي غور هو الذي سيدخل فيه الحجيج؟ ثم إن الحجيج يذهب للتضحية للإله لا من أجل تخطف الأضاحي والفوز بها، إضافة إلى أن التحلل من التحريم ليس هدف المؤمن.

عليه، فنحن نميل إلى أن كلمة (نغير) هنا تستخدم معنى آخر للجذر (غير). ونظن أنه هو الذي يعطي معنى الإغاثة بالماء، فـ: (غار الغيث الأرض يَغِيْرُها: إذا سقاها. وغارنا الله بخير. وأرض مَغيرة ومَغْيورة. وَغَرْنَا بخير: أي غشنا) (ابن عباد، المحيط). يضيف اللسان: (وغارهم الله بخير ومطر؛ يغيرهم غيرا وغيارا ويغورهم: أصابهم بمطر وخصب، والاسم الغيرة. وأرض مَغيرة بفتح الميم ومغْيورة: أي مسقية. يقال: اللهم غرنا بخير وعرنا بخير. وغار الغيث الأرض يغيرها: أي سقاها. وغارهم الله بمطر: أي سقاهم يغيرهم ويغورهم. وغارنا الله بخير كقولك أعطانا خيرا؛ قال أبو ذؤيب:

وما حمل البختي عام غياره عليه الوسوق برها وشعيها

وغار الرجل يغوره ويغيره غيرا: نفعه⁽¹⁾.

(1) لسان العرب.

وهذا يعني أن كلمة (نغير) يجب أن تكون بالفتح (نَغير) لا بالضم (نُغير). وهذا المعنى يتوافق بشده مع ظهور الماء الأرضي المحبوس ليسقي الناس ويغيثهم ويطفئ عطشهم، ويأذن لهم بالخير والميرة.

ويذكر هذا بكيف أن هاجر، أم إسماعيل الذبيح، جرت بين الصفا والمروة باحثة عن الماء قبل انفجار زمزم: (فبقي إسماعيل يتلظى من العطش. فقرته، وارتقت الصفا تلتمس غوثاً أو ماء، فلم تر شيئاً، فبكت ودعت هناك واستسقت⁽¹⁾). وظلت عطشى هي وابنها حتى فحص إسماعيل بقدمه، أو الطائر بجناحه، لينبثق الماء المثور من تحت الأرض. عليه تكون جملة (كيا نغير) بمعنى: كيا نشرب ونروى، ويصينا الخير. وهذا يتوافق بشده مع الاحتمال الأول لتفسيرنا لجملة (أشرق ثبير) باعتبارها تعني: انطلق أيها الماء الحبيس وتدفع. فالماء السفلي، ماء النابيع وفيضان النيل، يحبس في الأرض، أو يعود إلى الأرض عبر الشقوق والصدوع، كي يخلي المكان للماء العلوي، ماء المطر. وحين يحل الصيف يتدفع من جديد، ويبدأ النيل والأنهر التي تشبهه بالفيضان. عليه، يكون معنى المثل هكذا: تدفق أيها الماء المثور كيا نروى ويطفأ ظمؤنا!

أما في الاحتمال الثاني فيكون معنى المثل: (اصطبغ بالدم يا ثبير كي نروى ونغاث). فموت الإله المرتبط بثبير وذبحه، أو موت الإله ثبير (الهالك)، هو الذي يفتح الباب للواء الحبيس كي يتدفع. وفي الحالين نحن مع الانقلاب الصيفي. وهذا هو المهم.

إذا صح كل هذا، فإن اضطراب المصادر العربية في فهم المثل نتج عن تفضيلهم لمعنيين شائعين للكلمتي (أشرق) و (نغير). فقد ظنت أن الأولى تعني شروق الشمس، وظنت أن الثانية تعني الإغارة والسرعة. وقد أدى هذا الظن إلى تشوش كامل في فهم طقس الحج الجاهلي.

وفي القرآن ما يوحي بأن أمر التضحية يتعلق بنهاية فترة أو مرحلة:

(1) ابن الوردي، الحريدة.

﴿ فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعَىٰ قَالَ يَدَّبْحِي إِنِّي أَرَىٰ فِي الْمَنَازِرِ آيَةً أَدَّبُكَ فَأَنْظُرْ مَاذَا تَرْوِي قَالَ
يَتَابَتِ أَفْعَالٌ مَا تَوَمَّرُ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الضَّالِّينَ ﴿١٠٢﴾ فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ ﴿١٠٣﴾ وَتَدَبُّتَهُ أَنْ
يَتَابَرَهُمَا ﴿١٠٤﴾ فَذَصَفَّتْ الرَّيَاءُ إِنَّكَ كَذَلِكَ تَجْعَرِي الْمُحْسِنِينَ ﴿١٠٥﴾ إِنَّكَ هَذَا لَهُوَ الْبَلَّوْا الْيُسَيْنُ ﴿١٠٦﴾
وَفَدَيْتَهُ بِذَنبِ عَظِيمٍ ﴿١٠٧﴾ ﴾ [الصافات: 102- 107].

وهناك اختلاف كبير حول تفسير جملة ﴿ فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعَىٰ ﴾. ونحن نعتقد أن الجملة تعطي معنى الاكتمال والانتهاء. أي أن المعنى: فلما وصل إلى نهاية فترته. ووجود السعي في الجملة يؤيد ما نقول. فهو يشير، من طرف ما، إلى السعي بين الصفات والمروة، الذي هو تمثيل لسعي الكون بين صيف وشتائه. فالانقلابات الفصلية تصور كرحلة بين الصيف والشتاء. عليه، فبلوغ نهاية السعي إيذان باقتراب ذبح الذبيح، ونهاية سيطرة فصله.

وفي كل حال، علينا أن نلفت الانتباه إلى أن من المحتمل جدا أن يكون وصف القرآن لفرعون بأنه (مثور) على علاقة بها نحن فيه. إذ قال موسى لفرعون: ﴿ قَالَ لَقَدْ عَلِمْتُ مَا أُنْزِلَ هَؤُلَاءِ إِلَّا رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ بَصَائِرَ وَإِنِّي لَأَظُنُّكَ يَفْرَعَوْتُ مَثْبُورًا ﴿١٠٢﴾ فَأَرَادَ أَنْ يَنْفِرَهُمْ مِنَ الْأَرْضِ فَأَغْرَقْنَاهُ وَمَنْ مَعَهُ جَمِيعًا ﴿١٠٣﴾ ﴾ [الإسراء: 102- 103]. لكننا لا ندري على وجه الدقة ما معنى ﴿ مَثْبُورًا ﴾ هنا. وإن كان ذكر الغرق بالماء يوحي بأننا أمام الصيف الفيضي، أمام النيل في فيضانه الصيفي. ففرعون كان مثبورا، أي محبوسا ربهما، ثم جاء الماء الفياض المغرق.

الشارق

وإذا صح الاحتمال الثاني، الذي نميل إليه أكثر من الأول، فلا بد أن يكون نداء: (أشرق ثبير) على علاقة بالإله المعروف بالشارق: (الشارق: صنم كان في الجاهلية، وبه سمّت العرب عبد الشارق، هكذا يقول الكلبي)⁽¹⁾. يضيف ابن دريد عن هذا الصنم:

(1) ابن دريد، جبهة اللغة.

(وقد سَمَّتِ العربُ عبدَ الشَّارقِ، ولا أدري إلى الصُّبحِ أم إلى الصَّمنِ نَسَبوه)⁽¹⁾. بل ولدينا صنم يدعى شريق أيضاً. والاسمان في ما يبدو لنا صيغتان للاسم ذاته: (الشَّارقُ: صنم كان في الجاهلية، وعبد الشَّارقِ: اسم وهو منه. والشَّريقُ: اسم صنم أيضاً)⁽²⁾. ويضيف ابن سيدة: (ابن دريد: الشَّارقُ: صنم وبه سمي عبد الشَّارقِ. وشَّريقُ: صنم أيضاً)⁽³⁾.

وربما كان إله هذا الصنم هو الذي ناداه الجاهليون في الحج قائلين: (إشرق ثبير). أي اظهر يا ثبير وتدفق كيما نغير. أي أنه الشارق أو الشريق لأنه يشرق، أي يظهر وتدفق. أي أنه الإله في طوره الفيضي، أو الكون في طور مائه السفلي، لا مائه العلوي القادم من السماء. أي أنه (مجازو الرياح) نقيض مطعم الطير.

وكنا قد أوضحنا في كتابنا السابق أن الأسود العنسي المتنبئ كان له شيطانان يعلمانه بالأخبار هما شريق وسحيق، أو شقيق وسحيق: (وكان {أي العنسي} يقال له ذو الخمار، ويلقب: عيهلة، وكان يدعي أن سحيقاً وشريقاً يأتيانه بالوحي، ويقول: هما ملكان يتكلمان على لساني، في خدع كثيرة يزخرف بها)⁽⁴⁾. غير أن هناك من حول شريقاً إلى شقيق: يقول (كان العنسي يدعي النبوة ولا ينكر نبوة محمد ﷺ، ويقال له ذو الخمار، وذلك أنه كان يلقي خماراً رقيقاً على وجهه ويهمهم فيه ويزعم أن سحيقاً وشقيقاً ملكين يأتيانه بالوحي)⁽⁵⁾. وقد افترضنا أن الأسود العنسي يكهن للرحن بمظهره الصيفي والشتوي. شريق هو المظهر الصيفي الفيضي المتدفق، وسحيق هو المظهر الشتوي وغير الفيضي.

كما كنا قد أشرنا إلى أن الاسم (سراكينوس) الذي أطلقتة المؤرخون اليونان على العرب الشماليين، وظل إلى قرون لاحقة، ربما يكون على علاقة بهذا الإله. فعبدته يدعون (الشريقون) أو (الشارقيون)، التي حرفت إلى (سراكين).

(1) ابن دريد، الاشتقاق.

(2) لسان العرب.

(3) ابن سيدة، المخصص.

(4) السهيلي، الروض الآنف.

(5) ابن المظهر، البدء والتاريخ.

طبعاً، علينا أن نذكر أن ابن جني هو الوحيد الذي افترض، بالقياس، أن الشارق هذا ربما يكون هو الشمس: (الشارق اسم صنم لهم، ولذلك قالوا عبد الشارق كقولهم عبد العزى، وكلاهما صنم ومثله عبد يغوث وعبد ود، ونحو ذلك. ويجوز أن يكون الشارق من قولهم عبد الشارق وهو قرن الشمس كقولهم لا أكلمك ما ذر شارق أي ما طلع قرن الشمس فقولهم إذا عبد الشارق كقولهم عبد شمس)⁽¹⁾. لكن ابن جني متأخر، ولا نستطيع أن نأخذ برأيه في هذا المجال. فلم يقل لنا الكلبي أو غيره أن الشارق يعني الشمس.

لكن لو كان الاحتمال الثاني هو السليم، فإن الشارق يكون بمعنى: الذبيح، القتيل. فهو الإله الذي يضحي به ويذبح عند تدفق الماء السفلي.

سهيل اليماني

حسن جدا، وسواء كان النداء يتعلق بالطلب من الماء الحبيس أن يتدفق، وهو ما نرجحه، أو كان يتعلق بطلب تدفق دم الذبيح كي يتدفق الماء، فإن الأمر يتعلق بهاء متدفق.

ونحن نعرف أن التقليد الديني ينسب الماء الأرضي، أي الماء المحبوس في أعماق الأرض إلى الصيف، والماء العلوي إلى الشتاء. وهما يتبادلان الهيمنة والتسيد. وهذا يعني أننا نتحدث عن الصيف حين نتحدث عن الماء السفلي. لكن متى يتدفق هذا الماء بالضبط؟ هل يتدفق وقت طلوع نجمة الشعري - إيزيس؟ فطلوعها قبيل الشمس بقليل إشارة لبدء السنة الشمسية، وإيدان ببدء فيضان النيل. إن هذا محتمل جداً. وإذا صح هذا فإن وقت الحج الجاهلي يكون مرتبطاً بطلوع نجمة الشعري، التي يحتلف وقت طلوعها مع الزمن، لكن يظل دائماً بين أواخر حزيران وأوائل تموز. أي أن الحج الجاهلي كان احتفالاً بالانقلاب الفصلي.

لكن بما أننا قررنا أن ثيرا إله مذكر، وأن النداء موجه له لا للشعري اليمانية، أي أن الاحتفال بظهور الشعري كان مناسبة للاحتفال بها سيئته، أي الاحتفال بقدوم أوزيريس

(1) ابن جني، المبهج.

الفيضي، أي سهيل البهاني. ورغم أن بدء السنة الشمسية يؤذن ببدء فيضان النيل، لكن فيض النيل الفعلي والقوي يتأخر عن ذلك. وهو يبلغ قمته في الشهر التاسع. كما أن ظهور أوزيريس يتأخر عن ظهور الشعري: يقول (العُدرة: نجم إذا طلع اشتد غم الحر، وهي تطلع بعد الشعري... ثم يطلع سهيل بعدها)⁽¹⁾. وإذا (توسطت الشعري العبور السماء ثم نظرت إلى سمتها قريباً من الأفق رأيت سهيلاً قد توسط مجراه أو قريباً، وذلك أرفع ما يكون في السماء. وهو قليل العلو، قريب المجرى من الأفق. وهو عند المنجمين طرف سَكَن السفينة. وهو كوكب منير عظيم أحمر منفرد عن الكواكب، وأقرب مجراه من الأفق، تراه أبداً يضطرب... وطلوعه بالعراق لأربع ليالٍ بقين من آب، وذلك مع طلوع الزهرة، ويطلع بالحجاز لأربع عشرة ليلة تمضي من آب مع طلوع الجبهة. قال الشاعر شعراً:

إذا أهل الحجاز رأوا سهيلاً وذلك في الحسابِ بشهر آب)⁽²⁾

عليه، فربما يكون الاحتفال مرتبطاً بظهور سهيل البهاني. أي أن جملة (أشرق ثبير كيما نغير) ربما كانت تقال مع طلوع سهيل. والعرب تقول: إذا طلع سهيل رفع كيل ووضع كيل، أي، ربما، رفع كيل اللافيض ووضع كيل الفيض الصيفي. عليه، يكون معنى المثل: أخرج أيها الماء المحبوس وتدفق: أي اظهر أيها الحبس سهيل البهاني. وسهيل البهاني هو أوزيريس الصيفي. بهذا فظهوره هو خروجه من حبس التابوت الذي وضعه فيه مقطعا ومجرحا أخوه المجرم سيث وزمرته المكونة من اثنين وسبعين خائناً، والتي ترمز إلى غياب سهيل ما يقرب من سبعين يوماً قبل عودته.

لكن هذا ليس أكيداً. وسوف نرى، لاحقاً، أن هناك دلائل قوية على أن الاحتفال كان يتم وقت طلوع الشعري.

(1) لسان العرب.

(2) المرزوقي، الأزمنة والأمكنة.

لكن لدينا معضلتين يمكن لهما أن تنسفا ما توصلنا إليه من أن ثيرا هو الماء الحبيس، ومن أن حج الجاهلية، بناء على ذلك، كان يتم في الصيف وقت الانقلاب الصيفي، أو عند طلوع سهيل بعده بقليل:

المعضلة الأولى: تتعلق بخبر من أففانوس يقول أن حج عرب الكورة الشماليين كان يتم في تشرين الثاني، أي في الشتاء لا في الصيف.

المعضلة الثانية: وجود حمار أبي سيارة، الذي صعد إلى المسرح في وقت غير ملائم لنا. فما الذي يدفع بالحمار كرمز شتوي، أي كرمز للآله في قراره الشتوي غير الفيزي، إلى خشبة مسرح الانقلاب الصيفي؟

وما لم نجد حلا لهاتين المعضلتين فسنكون كمن حرث الماء.

بخصوص المعضلة الأولى، يخبرنا الدكتور جواد على أن أففانوس ذكر (أن من أساء الأشهر عند العرب شهرا اسمه Aggathalbaeith «حج البيت» أراد به شهر «ذي الحجة». والعرب الذين قصدهم هذا الكاتب هم عرب «الكورة العربية»، ومعنى هذا أن العرب الشماليين كان لهم شهر يسمى ب «ذي الحجة» كذلك. ولفظة Aggathalbaeith، هي لفظة عربية النجار حرفت على لسان «أففانوس» وقومه، لتناسب منطقهم، فصارت على هذا النحو، وهي من كلمتين عربيتين في الأصل، هما «حجة البيت»، أو «حج البيت». ويضيف على نقلا عن أففانوس أيضا أن شهر ذي الحجة العربي الذي كان فيه العرب يحجون فيه إلى محجاتهم يقع: (في شهر تشرين الثاني)⁽¹⁾.

العرب في شمال الجزيرة يحجون، إذن، في شهر محدد من السنة هو (شهر ذي الحجة)، وشهر ذي الحجة يقع في تشرين الثاني. وليس لدينا ما يجعلنا نفترض أن حج مكة لم يكن كذلك أيضا. ذلك أن تقاليد الحج الرئيسية هي ذاتها في كل أنحاء الجزيرة العربية، لأن ديانة الجزيرة العربية ديانة واحدة من حيث المبدأ. وتشرين الثاني هو شهر الانقلاب

(1) د. جواد علي، المفضل.

الشتوي. أي أن الحج كان شتويا. ووجود حمار أبي سيارة، وهو رمز من رموز الانقلاب الشتوي، دليل على أن الحج كان يتم في الشتاء، كما أخبرنا أفيثانيوس. وهكذا تضافرت المعضلتان معا ضدنا: حمار أبي سيارة يؤيد خبر أفيثانيوس!

إذن، فقد تحطمت فرضيتنا عن حج صيفي، وعن كون ثبير هو الإله في طوره الفيضي. فهل لنا من مخرج من هذا المأزق؟

حلول

بخصوص المعضلة الثانية، أي معضلة حمار أبي سيارة فلدينا عدة احتمالات، بعضها ضعيف وبعضها قوي:

الأول: أن يكون حمار أبي سيارة حمارا واقعيا لا حمارا دينيا، أي أن مخلاته محشوة بتبن واقعي. يعني أنه صعد إلى خشبة مسرح الحج صدفة، وأن دخوله لا يحمل أي مغزى ديني. لكن هذا الفرض صعب القبول. إذ لا تدخل الحمير إلى طقوس دينية شديدة الخطورة هكذا بلا مقدمات وبلا معنى، خاصة إذا كان حمارا أجيّز على ظهره الناس أربعين سنة، وألفت له أراجيز تقال في الحج.

الثاني: أن حمار أبي حمار ديني، يرم من تبين الميثولوجيا لا الواقع، أي أن لوجوده معنى دينيا محددا، وأنه جزء من طقس الحج. يدعم هذا الاحتمال أن الأرجوزة تتحدث عن إجازة الحمار ذاته، لا عن إجازة الناس على الحمار، كما تفترض المصادر العربية: (كيما يجيز سالما حماره). وإذا صح هذا، فنحن أمام حج جاهلي يقع في بدء الشتاء، أي وقت الانقلاب الشتوي.

الثالث: أن حمار أبي سيارة حمار ميثولوجي حقا. لكنه على خشبة المسرح هنا كي يقول كلمته الوداعية. أي أنه كممثل للشتاء يظل موجودا حتى يظهر الماء الثبير الحبيس الصيفي، ثم ينتهي دوره. وفي هذه الحال، يجب أن نفهم كلمة يغير في جملة (كيما نغير) على أنها تعني: كيما ندخل في الغار. ذلك أن الحمار حين تنتهي سيادته الفصلية ينام في كهف أو غار، كما حصل مع العزيز وحماره. ويضعف من هذا الاحتمال أنه لا يمكن أن يتم الحديث عن إجازة حمار أبي سيارة سالما، في الوقت الذي يرسل فيه إلى موته، أو سباته الكهفي الغاري.

الرابع: أننا في الواقع أمام حجّين للجاهلية؛ حج صيفي وحج شتوي. وهذا تقدير لو صحّ لحلّ المعضلتين معا. ونحن أميل إليه. وبناء على هذا الفرض يكون ظهور حمار أبي سيارة في تشرين الثاني، أي في وقت الحج الشتوي، الوقت الذي حدده أفيانوس لحج عرب الكورة الشماليين: أي في تشرين الثاني، لا في الحج الصيفي. ففي هذا الوقت تكون سيادة الحمار، أي سيادة الإله في طوره الشتوي غير الفيضي القار. لكن بما أن المصادر العربية لم تعد تذكر أنه كان للجاهلية حجان، لا حجا واحدا كالإسلام، فقد جمعت ما كان يقال في حج الصيف: أي (أشرق ثبير كيما نغير) مع ما كان يقال في حج الشتاء:

خلوا السبيل عن أبي سيارة كيما يميز سالما حماره
في رزمة واحدة، الأمر الذي شوشنا تماما!

والحق أن اسم أبي سيارة ذاته، وليس حماره فقط، يوحي بعلاقة ما مع الإله في طوره القار الشتوي غير الفيضي. فيوسف وضع في البئر كي تلقطه السيارة. جاء في القرآن الكريم: ﴿لَا تَقْنَلُوا يُوسُفَ الْقُوَّةَ فِي غَيْبَتِ الْجُبِّ يَلْقَظُهُ بَعْضُ السَّيَّارَةِ إِنْ كُنْتُمْ فَاعِلِينَ﴾ [يوسف: 10]. وقد ألقى في الجب بالفعل، حتى التقط من قبل السيارة، أي جماعة المسافرين، أو القافلة. جاء في القرآن: ﴿وَجَاءَتْ سَيَّارَةٌ فَأَرْسَلُوا وَارِدَهُمْ فَأَدْلَى دَلْوَهُ قَالَ يَبُشْ رُبِّي هَذَا غُلْمٌ وَأَسْرُهُ يَصْنَعُ وَاللَّهُ عَلَيْهِمْ بِمَا يَعْمَلُونَ﴾ [يوسف: 19]. ومن المحتمل أن تكون كلمة ﴿سَيَّارَةٌ﴾ في اسم أبي سيارة على علاقة بالسيارة التي تحدثت عنها الآيات.

حجان؟!

أنطلق فرضا لا داعم له حين نتحدث عن حجّين جاهليين؟ أنخترع هذا الأمر من أجل إنقاذ فرضيتنا حول ثبير، أم أن لدينا دليلا على ما نقول؟

نعتقد أنه توجد دلائل كافية على هذا الفرض في المصادر العربية. بل إن هناك دلائل من خارجها على ذلك. فقد ذكر لنا فوتيوس مثلا أنه كان للعرب حجان اثنان في كل عام. يقول دكتور جواد علي: (ويرى ونكلر أن ما ذكره فوتيوس من احتفال العرب مرتين في السنة بالحج إلى معبدهم المقدس: مرة في وسط الربيع عند اقتران الشمس ببرج الثور، وذلك لمدة شهر واحد، ومرة أخرى في الصيف وذلك لمدة شهرين، إنها يراد بذلك شهر

رمضان لاقتران الشمس فيه ببرج الثور. وأما الشهران الآخران فهما ذو القعدة وذو الحجة⁽¹⁾.

هناك حجان، إذن، لا حج واحد، أحدهما صيفي. عليه، وبجمع أفيثانيوس مع فوتيوس يكون لدينا حجان؛ شتوي وصيفي، أي كما افترضنا تماماً. لكن المشكلة أنه حسب فوتيس فهناك حج ربيعي أيضاً، أي حج اقتران الشمس ببرج الثور. والحق أن هذا ليس مشكلة. ذلك أنه كان هناك، في ما يبدو، احتفالات دينية، أو حج، في الاعتدال الربيعي. ولعله أيضاً كان هناك واحد في الاعتدال الخريفي. لكن هذا الطراز من الحج لم يكن رئيسياً. وهو يمثل الإلهة الأنثى، أي الإلهة الإيزيسية، المسؤولة عن الاعتدالات الفصلية. أما الحجان الرئيسيان؛ الصيفي والشتوي، فيخصان الإله الذكر في صيفه وشتائه.

لكن الدليل الأكبر الذي نملكه عن وجود حجين من النصوص العربية هو تلبية عك في الجاهلية. فقد: (كانت تلبية عك، إذا خرجوا حجاجاً، قدموا أمامهم غلامين أسودين من غلمانهم، فكانا أمام ركبهم، فيقولان: «نحن غرابا عك» فتقول عك من بعدهما:

عـك إـلـيـك عـانـيـة

عـبـادك الـيـمـانـيـة

كـيـمـا نـحـج الثـانـيـة⁽²⁾

ويزيد ابن حبيب جملة أخرى على التلبية:

(وكانت عك إذا بلغوا مكة، يبعثون غلامين أسودين أمامهم، يسيران على حمل، مملوكين، قد جردا، فهما عريانان. فلا يزيدان على أن يقولوا: «نحن غرابا عك». وإذا نادى الغلامان بذلك صاح من خلفهما من عك:

(1) د. جواد علي، الفصل.

(2) الكلبي، الأصنام.

عـك إـلـيـك عـانـيـة
عـبـادك الـيـانـيـة
كـيـما نـحـج الثـانـيـة
عـلـى الشـدـاد النـاجـيـة⁽¹⁾

ما نريد أن نلفت الانتباه إليه هنا هو جملة: (كيما نحج الثانية). فما معنى هذه الجملة التي لم تفسرها لنا المصادر العربية؟ نحن نعتقد أن الجملة تعني (كيما نحج الحجة الثانية). ونظن أنها الحجة الشتوية، أي حجة الانقلاب الشتوي في تشرين الثاني. أي أن هناك حجة أولى وحجة ثانية. لكن بما أن المصادر العربية لم تعد تذكر أنه كان حجان للجاهلية، فقد غمض عليها تعبير (كيما نحج الثانية)، ولم تتقدم لتفسيره لنا. ولعل تلبية عك في الحجة الأولى كانت هي التلبية الأخرى التي ذكرتها لنا المصادر العربية: (كانت تلبية عكّ ومذحج جميعا:

يـامـكـة الفـاجـر مـكـي مـكـا و لا تـمـكـي مـذـحـجـا و عـكـا⁽²⁾)

ولعل تلبية عك والأشعرين التي تقول: (نحج للرحمن بيتاً عجباً، مستتراً، مضبياً، محجباً)⁽³⁾، كانت تقال أيضاً في الحجة الثانية. فبيت الرحمن فيها مضبب مستتر محجب. والإله في طوره غير الفيضي يكون إلهاً مخفياً مستورا. وتؤيد آية في القرآن تتحدث عن (الحج الأكبر)، وأحاديث منسوبة للرسول عن هذه الآية، أنه ربما كان هناك حجان بالفعل؛ أصغر وأكبر: ﴿وَأَذِّنْ مِنْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ﴾ [التوبة: 3]. وثم خلاف حول معنى الحج الأكبر:

(واختلف العلماء في الحج الأكبر. فقليل: يوم عرفة... وروى ابن عمر أن رسول الله ﷺ وقف يوم النحر في الحجة التي حج فيها فقال: (أي يوم هذا) فقالوا: يوم النحر فقال:

(1) ابن حبيب، المحبر.

(2) الزبيدي، تاج العروس.

(3) تاريخ يعقوبي.

(هذا يوم الحج الأكبر). أخرجه أبو داود. وخرج البخاري عن أبي هريرة قال: بعثني أبو بكر الصديق ﷺ فيمن يؤذن يوم النحر بمنى: لا يحج بعد العام مشرك ولا يطوف بالبيت عريان. ويوم الحج الأكبر يوم النحر. وإنما قيل الأكبر من أجل قول الناس: الحج الأصغر. فنبذ أبو بكر إلى الناس في ذلك العام، فلم يحج عام حجة الوداع الذي حج فيه النبي ﷺ مشرك. وقال ابن أبي أوفى: يوم النحر يوم الحج الأكبر، يهراق فيه الدم، ويوضع فيه الشعر، ويلقى فيه التفت، وتحل فيه الحرم. وهذا مذهب مالك، لأن يوم النحر فيه كالحج كله، لأن الوقوف إنما هو ليلته، والرمي والنحر والحلق والطواف في صبيحته. احتج الأولون بحديث مخرمة أن النبي ﷺ قال: «يوم الحج الأكبر يوم عرفة». رواه إسماعيل القاضي. وقال الثوري وابن جريج: الحج الأكبر أيام منى كلها. وهذا كما يقال: يوم صفين ويوم الجمل ويوم بعث، فيراد به الحين والزمان لا نفس اليوم. وروي عن مجاهد: الحج الأكبر القران، والأصغر الأفراد. وهذا ليس من الآية في شيء. وعنه وعن عطاء: الحج الأكبر الذي فيه الوقوف بعرفة، والأصغر العمرة. وعن مجاهد أيضا: أيام الحج كلها. وقال الحسن وعبد الله بن الحارث بن نوفل: إنما سمي يوم الحج الأكبر لأنه حج ذلك العام المسلمون والمشركون، واتفقت فيه يومئذ أعياد الملل: اليهود والنصارى والمجوس. قال ابن عطية: وهذا ضعيف أن يصفه الله عز وجل في كتابه بالأكبر لهذا. وعن الحسن أيضا: إنما سمي الأكبر لأنه حج فيه أبو بكر ونبذت فيه العهود. وهذا الذي يشبه نظر الحسن. وقال ابن سيرين: يوم الحج الأكبر العام الذي حج فيه النبي ﷺ حجة الوداع⁽¹⁾.

وما نخرج به من كل هذا أن الغالبية ترى أن الحج الأكبر هو حج الأضحية، وأن مقابلة حج أصغر ما، رأى كثيرون أنه العمرة. ونحن نعتقد أن الحج الأكبر الجاهلي كان حج الأضحية والنحر. أي أننا نتفق مع ابن أبي أوفى في أن: (يوم النحر يوم الحج الأكبر، يهراق فيه الدم، ويوضع فيه الشعر، ويلقى فيه التفت، وتحل فيه الحرم)، والذي هو حسب القرطبي (مذهب مالك، لأن يوم النحر فيه كالحج كله، لأن الوقوف إنما هو ليلته، والرمي والنحر والحلق والطواف في صبيحته). فالنحر، أي التضحية، هي أساس الحج

(1) القرطبي، التفسير.

الأكبر، أي الحج الذي يتبعه عيد الأضحى. إذ (تبلغ ذروة الحج عند تقديم العتائر، لأنها أسمى مظاهر العبادة في الأديان القديمة)، كما يقول دكتور جواد علي في الفصل. والعتائر هي الاسم الجاهلي للأضاحي. إذ أن تقديم الأضحية، أي النحر، هو تمثيل لنحر الذبيحاء: إسماعيل - إسحق، عبد المطلب، وعبد الله. وهو يتم في الصيف ويرمز لتدفق الماء الأرضي.

أما الحج الأصغر فهو الحج الذي حدثنا عنه أفيانوس والذي يظن أنه في تشرين الثاني. ويبدو أن هذا الحج قد استبدل بالعمرة في الإسلام، ولم يعد له موعد ثابت. ونعتقد أن التضحية فيه لم تكن واجبة.

ويثير التساؤل أن الحج الإسلامي يشمل إفاضتين؛ واحدة من عرفة وأخرى من المزدلفة. جاء في القرآن: ﴿فَإِذَا أَفَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ وَاذْكُرُوهُ كَمَا هَدَيْكُمْ وَإِنْ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلِهِ لَمَنِ الضَّالِّينَ ۝ ثُمَّ أَفِضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ وَاسْتَغْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ۝﴾ [البقرة: 198-199]. وهكذا فقط طلب الله من المسلمين أن يفيضوا من عرفة أولاً، ثم أن يفيضوا مرة أخرى من عرفات. ومنطق الآية يدل على أن المسلمين سيفيضون وحدهم من عرفة، أما منطوقها فيطلب منهم أن يفيضوا مع الناس من المزدلفة. والواضح أن الناس هنا تعني: الآخرين. كما هو الحال في آية ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ ۝﴾ [آل عمران: 137]، أي أن الآخرين قد جمعوا لكم. والآخرون هم من يفيضون من المزدلفة لا من عرفة.

ونحن نعلم من المصادر العربية أن العرب قبل الإسلام انقسموا إلى خمس وحلة، وأن الخمس كانوا يفيضون من المزدلفة، في حين كان الحلة يفيضون من عرفة. ففي حديث ينتهي لعائشة: (كانت قريش ومن دان دينها يقفون بالمزدلفة، وكانوا يسمون الخمس، وكان سائر العرب يقفون بعرفة)⁽¹⁾. يضيف ابن إسحق قائلًا عن خمس مكة:

(1) ابن تيمية، شرح العدة.

(فتركوا الوقوف على عرفة والإفاضة منها، وهم يقرون ويعرفون أنها من المشاعر والحج ودين إبراهيم عليه السلام، فيرون لسائر العرب أن يبقوا عليها وأن يفيضوا منها)⁽¹⁾. عليه، فمن المفترض أن الآخرين (الناس) هم الخمس. أما اليعقوبي فيؤكد هذا الانقسام، لكنه يرفع الخلاف إلى مستوى مذهبي، أي يجعل الخلاف حول مكان الإفاضة رمزا لمذهبين دينيين: (وكانت العرب في أديانهم على صنفين: الخمس والحلة... فهاتان الشريعتان اللتان كانت العرب عليهما)⁽²⁾. إذن، فنحن أمام مذهبين لا مفيضين. ويضيف عن هذين المذهبين: (فأما الخمس، فقريش كلها، وأما الحلة، فخزاعة لنزولها مكة ومجاورتها قريشا. وكانوا {الخمس} يشددون على أنفسهم في دينهم، فإذا نسكوا لم يسألوا سمنا، ولم يدخروا لبنا، ولم يحولوا بين مرضعة ورضاعها، حتى يعافه، ولم يحزوا شعرا، ولا ظفرا، ولم يدهنوا، ولم يمسوا النساء ولا الطبيب، ولم يأكلوا لحما، ولم يلبسوا في حجهم وبرأ ولا صوفا ولا شعرا، ويلبسون جديدا، ويطوفون بالبيت في نعالهم لا يطأون أرض المسجد تعظيما له، ولا يدخلون البيوت من أبوابها، ولا يخرجون إلى عرفات، ويلزمون مزدلفة ويسكنون في حال نسكهم قباب الأدم).

وكان الحلة، وهي تميم، وضبة، ومزينة، والرباب، وعكل وثور، وقيس عيلان، كلها، ما خلا عدوان وثقيفا، وعامر بن صعصعة، وربيعة ابن نزار كلها، وقضاعة، وحضرموت، وعك، وقبائل من الأزد لا يحرمون الصيد في النسك، ويلبسون كل الثياب، ويسألون السمن، ولا يدخلون من باب بيت ولا دار، ولا يؤويهم ما داموا محرمين، وكانوا يدهنون وتطيبون، ويأكلون اللحم، فإذا دخلوا مكة، بعد فراغهم، نزعوا ثيابهم التي كانت عليهم، فإن قدروا على أن يلبسوا ثياب الخمس كراء أو عارية فعلوا وإلا طافوا بالبيت عراة، وكانوا لا يشترتون في حجهم، ولا يبيعون)⁽³⁾.

هذا وصف لمذهبين كاملين بالفعل. ونحن نعتقد أن المذهب الأول يتعلق بالتعبد للإله في مظهره الصيفي، في حين أن المذهب الثاني يتعلق بالتعبد للإله في مظهره الشتوي.

(1) ابن إسحق، السيرة النبوية.

(2) تاريخ اليعقوبي.

(3) المصدر السابق.

أما الإفاضة من المزدلفة فترمز إلى المذهب الأول، في حين أن الإفاضة من عرفة ترمز إلى الآخر. ونعتقد أن الإفاضة من المزدلفة كانت تخص الملة الحنفية الإبراهيمية، التي كانت على علاقة وطيدة بالحلة في ما يبدو: {فتركوا} أي قريش {الوقوف بعرفة والإفاضة منها، وهم يعرفون ويقرون أنها من المشاعر والحج ودين إبراهيم⁽¹⁾}. وظننا أن الإفاضة لم تتم في الأصل في حج واحد، بل في حجّين مختلفين. أي أن الإفاضة من المزدلفة كانت تتم في حجّ الخمس، الذي هو حجّ الصيف، أي الحجّ الأكبر. في حين كانت الإفاضة من عرفة تتم في حجّ الحلة، الذي هو حجّ الشتاء، أي الحجّ الأصغر. وقد وحد الحجاج الجاهليان في حج واحد بعد الإسلام، أي وحد حجّ الخمس وحجّ الحلة في حج واحد، وألغى ارتباط هذا الحجّ بالشهور الشمسية، فصار يتنقل في أشهر السنة بعد أن كان الحجاج يتّيان في مواعيد محددين. وقد كان إلغاء ارتباط الحج بالتوقيت الشمسي حاسماً. فمن دونه سيظل الناس يقارنون الحج الإسلامي بالحج القديم، بحيث سيبدو هذا الحج وكأنه قريب من حجّ الحلة أو حجّ الخمس. ومن دون أن نفترض وجود حجّين جاهليين وحد بينهما الإسلام عبر حجّ جديد واحد، لن يكون بإمكاننا أن نفهم إلغاء الإسلام لارتباط الحج بالتوقيت الشمسي، عبر إبطال النسيئة. فقد كان إبطالها عملاً دينياً بامتياز، وليس عملاً ميقاتياً فقط.

وبالنسبة، فإنه يمكن فهم مسألة التدرج في تحريم الخمرة في الإسلام انطلاقاً من هذا. فقد سمح الإسلام في البدء بشرب الخمرة، ثم بدأ التقييد التدريجي عليها إلى أن حرمت. ففي البدء يبدو أن الرسول سمح بالخمر في البدء مراعاة لتقليد الخمس. انطلاقاً من هذا يمكن فهم رواية طاوس بأن الرسول قال: شرب النبيذ من تمام الحج. لكن الأمور سارت باتجاه منع تدريجي للخمرة. وتقول المصادر الإسلامية إن التحريم التام جاء لأن الصحابة كانوا يشربون فيفخرون بقبائلهم، فتحصل اشتباكات بينهم. ونحن نعتقد بالفعل بوجود صراعات سببتها الخمرة بين المسلمين. وهو ما أدى في النهاية على تحريمها. لكننا نعتقد أن هذه الصراعات كانت بين من خرجوا من بينهم من تقليد الخمس، وبين من خرجوا من تقليد الحلة. إذا كان الخلاف بينهم على شرب الخمرة يؤدي

(1) ابن الأثير المؤرخ، الكامل في التاريخ.

إلى مشاكل بين المسلمين. والحمس في رأينا كانوا على علاقة بالحنم (محاوز الرمح = ساقى الحمر)، فى حىن أن الحلة كانوا على علاقة بالحنم (مطمع الطير)، الذى لا شرب الحمره، أى المضاد للحمره. والصراع على الحمره هو، فى نهايه المطاف، صراع بين وجهى الكون، بين فصلى الصيف والشتاء. الصيف الذى يَحْمَرُ الأشياء بسرعه، والشتاء الذى لا يَحْمَرُها، أو يَحْمَرُها ببطء شديد جدا.

ومع توحيد الحجين، فقد خلطت شعائرها فى الحج الجديد الموحد، الذى صار يحوى إفاضتين مختلفتين بدلا من واحده.

ورغم أن هناك من يقول ان الحمس هم مكة، فإن كثيرين يتحدثون عن الحمس كقبائل أوسع من قبائل مكة. بل إن هناك دلائل على أن مكة ذاتها لم تكن كلها من الحمس. فهناك أحاديث توحى أن النبي لم يكن أحمسي الإفاضة، أى أنه لم يكن يفيض من المزدلفة، رغم أنه كان مكيا قرشيا. فعند ابن إسحاق فى رواية تنتهى إلى جبير بن مطعم أنه قال: (لقد رأيت رسول الله ﷺ، قبل أن ينزل عليه الوحي وإنه لواقف على بعير له بعرفات مع الناس من بين قومه حتى يدفع معهم)⁽¹⁾. وإفاضة الرسول من عرفة فى الجاهلية راجع، فى ظننا، إلى أنه خرج من تقليد عائلي يتبع الحلة لا الحمس، رغم أنه قرشي.

وتم خلاف كبير حول معنى الحمس. والغالبية ترى أنها تعني: المتشددون فى دينهم، أو الأقوياء الشجعان: (الحمس قريش لأنهم كانوا يتشددون فى دينهم وشجاعتهم فلا يطاقون)⁽²⁾. غير أننا نعتقد أن الكلمة تعني (المقيمين) فى الأصل، أى سكان الحرم ومكة. فلأن غالبية سكان مكة كانت تتبع هذا المذهب فقد سمي المذهب باسم هذه الغالبية؛ أى أنه يعنى (مذهب المقيمين). فى حين أن الحلة تعنى (النازلين)، أى القادمين والوافدين على الحرم ومكة، لأن غالبية تابعي هذا المذهب كانت من خارج قريش. وكانت قريش تقول:

(1) السهيلي، الروض الآنف

(2) لسان العرب.

(نحن قطن البيت)، أي سكانه والمقيمين فيه وعنده⁽¹⁾. كما كانت تردد: (نحن الحمس والحمس أهل الحرم)⁽²⁾. ولأن لا أحد يقول من اللغويين أن (الحمس) تعني (المقيمين) فإن المرء قد يفترض أن هذا المعنى مغرق في القدم، وأنه صار غامضاً حتى في صدر الإسلام. بل إن المرء قد يفترض أن الكلمة ذات أصل مصري. ففي اللغة المصرية القديمة: (حمسي: جلس، قطن، أقام، استقر في)⁽³⁾. وهذا يتوافق من ما كانت تقوله قريش (نحن قطن البيت).

وإذا صحت قسمة العرب إلى حمس وحلة، وصح أن حج الإفاضة من المزدلفة، أي حج الحمس، هو (الحج الأكبر)، أي حج الانقلاب الصيفي، وأن حج الإفاضة من عرفة، أي حج الحلة، هو (الحج الأصغر)، أي حج الانقلاب الشتوي، فسيكون معقولاً جداً أن نفترض أن حج الحمس على علاقة بالصنم (مجاوز الريح) الخمري، في حين أن حج الحلة على علاقة بـ (مطعم الطير) اللاخري. وقد كان جد الرسول، كما كان عمه على الأغلب، من كهنة مطعم الطير المعادي للخمرة. وهذا ما يدعم أن الرسول جاء من تقليد إفاضة من عرفة.

وسوف نعالج هذا الأمر بتوسع في كتاب لاحق لنا.

الإجازة الثانية

ولدينا دليل آخر يدعم قولنا بوجود حجين، وهو أنه كانت هناك إجازة أخرى للحاج كان يقوم بها أناس غير أبي سيارة صاحب الحمار. فقد ذكرت لنا المصادر العربية أن كاهنا ما يدعى (صوفة)، أو قبيلة ما تدعى (صوفه) كانت تميز الناس في الحج. ومن إجازتها جاء المثل (أجيزي صوفة). ومن الصعب جداً أن لا نفترض أن هذه الإجازة هي غير إجازة أبي سيارة:

(1) سيرة ابن إسحق.

(2) سيرة ابن هشام.

(3) موني، المعجم الوسيط.

(وورد أن الذين كان لهم أمر الإجازة بالحجاج، وهي الإفاضة، هم «صوفة». وهم حي من مضر من نسل «الغوث بن مر بن أد بن طابخة بن الياس بن مضر»، وقد سماوا «صوفة» و «آل صوفة»، لأن «الغوث» أبوهم جعلت أمه في رأسه صوفة وجعلته ريبطا للكعبة يخدمها. وكانوا يخدمون الكعبة ويميزون الحاج، أي يفيضون بهم، فيكونون أول من يدفع. وكان أحدهم يقوم فيقول: أجيزي صوفة، فإذا أجازت، قال: أجيزي خندف، فإذا أجازت أذن للناس كلهم في الإجازة. وكانت الإجازة بالحج إليهم في الجاهلية. وكانت العرب إذا حجت وحضرت عرفة لا تدفع منها حي تدفع بها صوفة، وكذلك لا ينفرون من «منى» حتى تنفر «صوفة»، فإذا أبطأت بهم، قالوا: أجيزي صوفة. وورد أن «صوفة» قوم من «بني سعد بن زيد مناة» من نعيم.

وفهم من رواية أن كلمة «صوفة» لم تكن اسم علم، وإنما هي لفظة أطلقت على من كان يتولى البيت أو قام بشي، من خدمته، أو بشيء من أمر المناسك. فهم من رجال الدين، تخصصوا بالإجازة بالناس في مواسم الحج. ولعلهم كانوا يضعون على رأسهم صوفة على هيئة عمامة أو عصابة، أو عطر، لتكون علامة على أنهم من أهل بيت دين وشرف. فعرفوا بـ «صوفة» وبـ «آل صوفة» وبـ «صوفان»⁽¹⁾.

ثم، إذن، إجازة أخرى غير أبي سيارة هي إجازة صوفة. وهي لم تكن تتم على حمار بكل تأكيد. وهذا الاسم شديد الغموض. وقد اقترح توفيق فهد أن هذا التعبير: (لا يفسر باللغة العربية وحدها، وأنه ينبغي مقارنته بالتعبير العبري (ث ف ه) الذي يعني: راقب، لاحظ بعناية، ترقب، وبالتعبير الفينيقي والقرطاجي (ص ف ه) الذي يعني: كهنوتي، مراقب الفأل⁽²⁾). وهذا أمر ممكن في الحقيقة، إذ إن هؤلاء كانوا ينتظرون لحظة شروق ثبير، حتى يسمحوا بالإجازة. غير أن هذا الاقتراح قد يشي بأن مصطلح (صوفة) قادم من خارج العربية، وهذا أمر يصعب قبوله، أو أن معنى المراقبة في جذر (صوف) كان موجودا ثم لم يصلنا.

(1) جواد علي، المفصل.

(2) فهد، الكهانة العربية قبل الإسلام، هامش 176، ص 401.

لكن هناك إشارات في الخبر ربما تشير إلى أننا نتحدث عن الصيف حين نتحدث عن صوفة. إذ هناك زيادة على قصة صوفة- الغوث تقول: (وكان صوفة يعرف بالربيط لان أمه- وكانت جرهمية- كانت مثنائا، فنذرت إن ولدت غلاما إن تعبد الكعبة. فلما ولدت الغوث ربطته بفنائها فسمي الربيط. ثم جاءته وقد نال منه الحر فقالت: ما صار إلا كأنه صوفة، فسمي صوفة)⁽¹⁾. ويضيف ابن حبيب: (كانت العرب تقول لهم إذا دفعوا بين المأزمين: أجزى صوفة، قال: وأخبرني عفان بن شبة قال: كانت أم الغوث تلد النساء فحلفت لئن ولدت غلاما لتعبدن البيت الحرام، فكان أول ما ولدت الغوث بن مر فكان أكبر بنينا، فربطته حول البيت، فمرت به أخته تكمة بنت مر، وهي أم غطفان وسليم وهما أخوان لأم، فقالت: والله ما صار أخي إلا صوفة من حر الشمس، فسمي صوفة لذلك)⁽²⁾.

حر الشمس، إذن، هو ما حول الغوث إلى صوفة. أي أن صوفة مرتبط بالصيف. وهذا ما قد يشير إلى أننا بصدد الحديث عن حج صيفي لا عن حج شتوي. ومن المحتمل أن الجناس الجزئي بين (صوفة) و(صيف) لم يكن مصادفة.

لكن السؤال المحير هو: إذا كان صوفة كاهنا ذكرا، فلماذا ينادى بصيغة التأنيث: (أجزى صوفة) بدل أن يقال له: (أجز صوفة)؟ إجابة المصادر العربية هي أن صوفة المقصودة هنا هي القبيلة لا الفرد. فالغيث الذي سمي بصوفة هو أبو القبيلة. وقد سميت القبيلة باسمه: صوفة. وأبناؤه، أي صوفة القبيلة، هم من كانوا يميزون الحاج: (وصوفة، أيضا: أبو حي من مضر، وهو الغوث بن مر بن أد بن طابخة، كانوا يخدمون الكعبة، ويميزون الحاج في الجاهلية، أي: يفيضون بهم من عرفات، وكان أحدهم يقوم فيقول: أجزى صوفة، فإذا أجازت قال: أجزى خندف)⁽³⁾.

(1) الحلي، المناقب.

(2) ابن حبيب، المنطق.

(3) القاموس المحيط.

حسن جدا، قبيلة صوفة، ممثلة بكاهنها، الذي يمثل إلهام محدد، هي من تميز. لكن لماذا يتبع

نداء (أجيزي صوفة) بنداء آخر هو: (أجيزي خندف). وخندف هذه امرأة بالتأكيد. فالاسم خندف مؤنث بكل تأكيد. فمن هي خندف هذه؟ هل هي قبيلة أخرى تميز مثل قبيلة صوفة؟ وإذا كان ذلك كذلك، فلم على الإجازة أن تكون عبر قبيلتين، أي عبر كاهنين من قبيلتين؟ لا أحد يقول لنا في المصادر العربية. أم أننا أمام إله ذكر يدعى صوفة وإلهة أنثى تدعى خندف؟ أي أننا أمام نداءين؛ واحد يوجه لذكر هو صوفة، وواحد لأنثى هي خندف.

أم لعل خندف مجرد اسم آخر لصوفة، أي أننا في الحالين أمام إلهة أنثى هي صوفة- خندف يطلب منها أن تميز؟ ويؤكد هذا الاحتمال أن زوجة صوفينيم نير في ما يسمى التوراة المنحولة، قد ولدت له ولدا يدعى ملكيصادق قبل أن تموت. صوفينيم هذه قد تكون على علاقة بصوفة مكة. أي أننا مع صوفة وخندف أمام إلهة واحدة باسمين: صوفة وخندف، وأن أبناء صوفة القبيلة، التي تتعبد لصوفة الإلهة، هم من كانوا يميزون في الحج.

لكن من هي خندف هذه؟ نظن أنها إلهة من طراز إيزيس. ولدينا دلائل على ذلك. فهناك قبيلة معروفة تدعى خندف، وهي ربما أكثر شهرة من قبيلة صوفة. وقد سميت هذه القبيلة باسم أمها القبلية التي تدعى ليلي. وليلي هذه هي زوجة الياس بن مدركة، لكنها بسبب حادثة محددة لقبت بخندف: (وكان الياس خرج في نجعة له فنفرت إبله من أرنب؛ فخرج إليها عمرو فأدركها فسمى مدركة، وخرج عامر فتصيد فطبخه فسمى طابخة، وانقمع عمير في الخباء فسمى قمعة، وخرجت أمهم ليلي فقال لها الياس: أين تخندفين؟ فسميت خندف، قال: والخندفة: ضرب من المشي. وقال غير الكلبي: قالت خندف لزوجها: ما زلت أحنف أثركم، فقال لها: خندف⁽¹⁾. عليه، فليلي لقبت بخندف لأنها خندفت وراء زوجها حتى عثرت عليه. ويختلف على الخندفة، فهي إما أن يقلب الواحد

(1) الصاغانى، العباب.

قدميه ويمشي كأنه يغرف بهما، أو أنها الهرولة، أو أنها تقارب الخطو. (وخص بعضهم به المرأة)⁽¹⁾.

في كل حال، هذه قصة ميثولوجية، لا قصة زوج وزوجة قبايين. وخندف هي الإلهة الأم التي سميت القبيلة باسمها. فبنو خندف هم عبدة الإلهة خندف. وعادة ما تسمى القبائل بأسماء الآلهة، سواء كانت مذكرة أو مؤنثة. وقد بكت خندفنا هذه زوجها الياس - وعليها أن نتذكر أن هناك في قرآني يدعى الياس - عندما مات كما بكت إيزيس أوزيريس، وكما بكت إنانا تموز. ففي يوم محدد من السنة كانت تقف لتبكي هذا الزوج التموزي الأوزيريسي: (وكانت خندف لما مات الياس جزعت عليه، فلم تقم بحيث مات، ولم يظلمها بيت حتى هلكت سائحة. فضرب بها المثل؛ وقيل «حزن خندف». وقال الشاعر:

فلو أنه أغنى لكنت كخندف على إلياس حتى أعجبت كل معجب
إذا مونس لاحت خراطيم شمسه بكت غدوة حتى ترى الشمس تغرب
وكان موته {الياس} يوم الخميس، فكانت تبكي كل خميس من غدوه إلى الليل.
وقال الشاعر:

لقد عصت خندف من نهاها تبكي على إلياس فباأباها)⁽²⁾
(حزن خندف) في ما نرى هو حزن إيزيس، وبكاؤها بكاءها. ويوم مؤنس الذي كانت خندف تبكي فيه زوجها هو يوم الخميس: (روي إن الياس مات يوم خميس والعرب إذ ذاك تسمي الخميس مؤنسا. وكانت خندف إذا طلعت الشمس من يوم الخميس لم تزل تبكي إلى إن تغرب الشمس فضرب بها المثل. قال الشاعر:
فلو إنه أغنى لكنت كخندف على الياس لما كانت الدهر تندب)⁽³⁾

(1) ابن منظور، لسان العرب.

(2) البلاذري، أنساب الأشراف.

(3) أبو البقاء الحلي، المناقب اليزيدية.

ومن المحتمل أن يوم الخميس الذي كانت تبكي فيه خندف زوجها هو ذاته (خميس الأموات) الذي ما زال حيا في التقليد الشعبي حتى الآن. لكن الإله الميت الذي تبكيه خندف، سرعان ما ينبعث مع بزوغ الشعري الصيفي بعد غياب لفترة شهور. فذلك البزوغ هو إعلان بدء السنة الشمسية، وبدء فيضان النيل، أي إعلان الانقلاب الصيفي. وهما عندها، أي سهيل - الياس والشعري - خندف، يلتقيان في برج الجوزاء صيفا. هي في مركز البرج أسفل نجوم الحزام، وهو على طرف البرج عند الأفق. وبوجودهما معا يكتمل الصيف. إنها تطارد الياس، حسب الأسطورة، أو تتقرب منه، حتى تجده. والشعري أيضا تخندف خلف سهيل كما خندفت خندف وراء الياس: (قالت خندف لزوجها: ما زلت أحنف أثركم). لذا لدينا مثل عربي يقول: (أتلى من الشعري)، انطلاقا من أن الأسطورة تقول أيضا أنه حين انحدر سهيل فصار يمانيا، أي جنوبيا، تبعته الشعري العبور، فسميت عبورا، في حين تخلفت أختها الغميصاء واستعبرت، أي بكت على غيابه، فسميت الغميصاء. أي أننا نفترض أن (العبور) تعني (المخندفة).

ويبدو أن التقاء الإلهين الفلكي يتجسد في الأرض على المزدلفة. وهذا يعني أن هذين الإلهين هما خندف وصوفة، طبعاً إذا قبلنا افتراض أن صوفة إله مذكر. فخندف وصوفة، ككاهنين للإلهين الذكر والأنثى كانا يلتقيان على المزدلفة في ليلة النحر. لكن إذا كانت صوفة هي خندف ذاتها، فإن الإله الذي يوجه له النداء، هو الذي سيطلع ويلتقي بالإلهة عند المزدلفة.

وثم ما يدل على إن الإلهة تزدلف نحو الإله، أي تتقرب منه، في الميثولوجيا العربية، فقد: (أهبط {الله} آدم بالهند، وحواء بجدة، فجاء في طلبها حتى اجتمعا، فازدلفت إليه حواء، فلذلك سميت المزدلفة)⁽¹⁾. آدم هو أوزيريس، وحواء إيزيس. وهما سهيل والشعري. وهما خندف والياس. وهكذا، فقد سميت حواء بالمزدلفة، أي بالمتقربة. عليه، فتلة المزدلفة هي تلة الشعري، أي التلة التي تقف عليها الإلهة في لحظة تفرجها من الإله

(1) تاريخ الطبري.

الذكر. ولعل الإلهة في هذه اللحظة بالذات تسمى خندفا، كوصف لها في مشيتها المتقربة من زوجها.

من هنا يمكننا أن نفترض أن الوقوف على هذا التلة، تلة المزدلفة، هو وقوف في انتظار ظهور بزوغ المزدلفة- الشعرى قبيل شروق الشمس في ليلة العاشر من ذي الحجة، أي في ليلة الانقلاب الصيفي. فعند ظهورها في الأفق الشرقي، قبيل طلوع الشمس، يجاز الناس وينحدرون إلى منى. وقد كان الناس في الجاهلية يقفون ليلة العاشر من ذي الحجة بالمزدلفة حتى الفجر، أي حتى تظهر الشعرى العبور مقربة من سهيل، ثم يهبطون، قبل أن تطلع الشمس وليس بعد ذلك، لرمي جراتهم، ونحر أصحابهم في منى.

وهناك احتمال آخر، وهو أن يكون معنى المزدلفة: الجامعة، أي التي تجمع بين الإلهين الذكر والأنثى. وربما من هنا دعيت تلة المزدلفة (جمع). أي أن ازدلف هي فعل افتعال من زلف بمعنى جمع. جاء في القرآن: (وَأَزَلَفْنَا ثُمَّ الْآخِرِينَ)، و(معنى أزلفنا: جمعنا)⁽¹⁾. والتجميع والاقتراب معنيان قريبان من بعضهما.

وإذا كان صوفة كاهنا لإله ذكر، فربما يكون لصوفة هذا علاقة بالمثل المعروف: (خرقاء وجدت صوفة) أو (خرقاء وجدت صوفا) في بعض الروايات، وتكون خندف هي الخرقاء. وكنا قد عرضنا لهذا المثل من جانب آخر في كتابنا السابق، وتوصلنا إلى أن الخرقاء هي الشعرى اليمانية، وأن سهيلا ربط بهذه الخرقاء فقليل عنه بأنه (كوكب الخرقاء). يقول الشاعر:

إذا كوكب الخرقاء لاح بسحرة ، سهيل ، أذاعت غزلها في القرائب

سهيل، إذن، كوكب الخرقاء، وهي الخرقاء ذاتها (التي وجدت صوفة). ومن المعلوم أن المصادر العربية تعتقد أن هذه الخرقاء هي ذاتها التي وصفت في القرآن بأنها (التي نقضت غزلها). وهي في الحق شبيهة بنيلوب اليونانية، التي هي أيضا مثل يوناني للشعرى. عليه، فهل يكون معنى (خرقاء وجدت صوفة): الشعرى وجدت سهيلا. لقد

(1) لسان العرب.

بحث عنه حتى وجدته، كما خندفت ليلي إثر الياس حتى وجدته. إذا صح هذا، فإن صوفة هنا هو كاهن الإله سهيل البياني، في حين أن خندف كاهنة الإلهة الشعري. وهذا يعني أن الناس كانت في الحج الجاهلي الصيفي تطلب من خندف - الخرقاء أن تميز صوفة، أي أن تعلن بدء الانقلاب الفصلي الصيفي، كي تُخرج بطلوها ماء الفيض الصيفي من حبسه، أي كي يتدفق ثبير!

والحق أن ربط صوفة بالغوث يدعم ربنا أننا بصدد الحديث عن الإله في صيفه الفيضي. فالغوث يحيل إلى يغوث، أول الثالوث الشهير الذي ورد ذكره في القرآن (يغوث ويعوق ونسرا). هذا الثالوث مثل ثالوث مكة الشهير:

اللات العزى مناة

يغوث يعوق نسر

أي أن الغوث مثل اللات. وقد رأينا في كتابنا السابق كيف أن اللات هو سهيل البياني، أو هو فعاليتها، وأنها معا يساويان أوزيريس الفيضي الصيفي. وهكذا فربط صوفة بالغيث لم يكن مصادفة أبدا.

عليه، يصح لنا أن نفترض أن المثلين (أشرق ثبير كيما نغير) و (أجيزي صوفة) كانا يقالان معا في الحج الصيفي، أي في حج (الأضحية) أو (العتيرة) كما كان يقال في الجاهلية. المثل الأول كان يوجه للإله، والثاني للإلهة. في حين أن الحج الشتوي كان يقال فيه الرجز:

خلوا السبيل عن أبي سيارة كيما يجيز سالما حماره
ولعلنا نفترض أن إجازة صوفة للناس كانت تتم على بعير لا على حمار كما كان يفعل أبو سيارة. لذا جاء في سفر أشعيا: (فرأى ركابا أزواج فرسان. ركاب حمير. ركاب جمال)⁽¹⁾. ذلك أن الجبال صيف، والحمير شتاء. وهناك ما لعله يشير إلى علاقة ما للإبل بصوفة. فقد جاء في القرآن: ﴿فَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا صَوَافَّ﴾ [الحج: 36]. وهناك اتجاه عام

(1) أشعيا 21: 6-7.

إلى أن الحديث يجري عن الإبل. يقول لسان العرب: (أي قد صفت قوائمها، فاذكروا الله عليها في حال نحرها صواف. قال: ويحتمل أن يكون معناها أنها مصطفة في منحرها. وعن ابن عباس في قوله تعالى «صواف»، قال: قياما. وعن ابن عمر في قوله «صواف»، قال: تعقل وتقوم على ثلاث).

وفي كل حال، فقد كانت نبوءة تعاقب راكب الحمار وراكب الجمل معروفة جيدا في المصادر العربية. وقد كانت معروفة على أنها نصوص دينية. وقد حاولت هذه المصادر أن تجعل من نبوءة أشعيا عن راكب الجمل إشارة إلى النبي: (هو الذي قال لإيليا وهي قرية بيت المقدس، واسمها أورى شلم، فقال: أبشري أورى شلم، يأتيك الآن راكب الحمار، يعني عيسى، ويأتيك بعده راكب البعير، يعني محمدا ﷺ⁽¹⁾). بل إن النويري يؤكد أن الإشارة هي إلى النبي من دون أدنى شك: (لأنه راكب الجمل لا محالة)⁽²⁾. وليس هذا انطلاقا من أن الرسول كان راكب جمل، بل لأن الجمل مرتبط بالعرب، تاريخيا. غير أن هناك نصوص تكفي لدحض ارتباط الرسول بالجمل من حيث الجوهر. يقول ابن منظور: (كان رسول الله ﷺ يعود المريض، ويتبع الجنازة، ويجيب دعوة الكهول، ويركب الحمار. وكان يوم خيبر ويوم قريظة والنضير على حمار مخطوم، بجبل من ليف، وتحت إكاف من ليف)⁽³⁾. يضيف ابن سعد: (أخبرنا هاشم بن القاسم أخبرنا شعبة عن مسلم الأعور قال سمعت أنس بن مالك يحدث عن النبي ﷺ أنه كان يعود المريض ويشهد الجنازة ويركب الحمار ويأتي دعوة المملوك)، وقد رؤي (يوم خيبر على حمار خطامه ليف)⁽⁴⁾. عليه، فلا مجال لأن يرمز لدعوته ومبعثه بالبعير. لقد ألصق البعير به من واقع أن الجمل حيوان عربي لا غير: (قال ابن عساكر: إن قيل لم خص بركوب الجمل، وقد كان ﷺ يركب الفرس والحمار؟ فالجواب: أن المعنى به أنه من العرب لا من غيرهم، لأن الجمل مركب للعرب يختص بهم لا ينسب إلى غيرهم من الأمم). أي أن أرضية إثنية وليست

(1) المنتظم، ابن الجوزي.

(2) النويري، نهاية الأرب.

(3) ابن منظور، مختصر تاريخ دمشق.

(4) ابن سعد، الطبقات الكبرى.

دينية ميثولوجية هي التي ربطت الرسول بالجميل. وهذا يعني أنه تم، خطأ، حل مسألة دينية ميثولوجية عن طريق مادة إثنية. وثم حديث نبوي غامض ينسب إلى النبي يقول فيه: (حرمي... ما بين عير وثور)⁽¹⁾. والعير هو الحمار. وهذا يقرب الرسول إلى عيسى المسيح.



(1) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة.

الفَصْلُ الْإِلَّهِيّ

دهدرين سعد القين

يضرِب هذا المثل، حسب الاتجاه السائد، في البطلان والكذب. لكن لدينا قناعة أن هذا الاستخلاص ربما كان غير صحيح. أي أن أصل المثل لم يكن يشير إلى الكذب والباطل، بل إلى شيء آخر.

والمثل معتم وغامض، لفظاً ومعنى، حد أن الأصمعي أعلن أننا لا نعرف أصله: (ولا نعرف أصله)⁽¹⁾. أما الزمخشري فيقول بعد أن يحاول شرح المثل: (وهذا أصح ما يؤدي إليه النظر والاجتهاد في تفسير هذا المثل)⁽²⁾. فالأمر عنده أمر تخمين واجتهاد لا أمر تأكيد ويقين.

ولأنه معتم إلى هذا الحد، فقد فسرت المصادر العربية بالواسطة. أي أنها التجأت من أجل تفسيره إلى مثل آخر ظنت أنه على علاقة به. وانتهى الأمر إلى أن تصبح قصة المثل الآخر هي قصة مثل دهدرين ذاتها. أي أن مثلنا هذا استعار، كي يصير له معنى. أما المثل الآخر فهو: (إذا سمعتَ بسرِّي القين فإنه مصبح). وهو، باختصار شديد، يتحدث عن حداد (قين) عمل في اليمن، وكان يكذب قائلاً للناس أنه سيسري ليلاً مرتحلاً فيجدونه صباحاً ما زال بينهم. والهدف من كذبه هذا، حسب المصادر العربية، أن يسرع الناس إلى إحضار آلاتهم كي يحذوها لهم ويشحذوها. هذه القصة صارت قصة (دهدرين سعد القين)، أو أنها اشتبكت به بشدة. يقول الزمخشري:

(1) العسكري، جمهرة الأمثال.

(2) الزمخشري، المستقصى.

{وأصله أن {رجلا يدعى} القين يضرب به المثل في الكذب. ثم إن قينا {آخر} ادعى أن اسمه سعد فدعى به زمانا، ثم تبين كذب دعواه، ف قيل له ذلك {أي قيل له دهرين يا سعد القين} أي جمعت باطلين يا سعد القين... يضرب لمن جاء باطلين⁽¹⁾.

واضح من كلام الزخشي أننا نتحدث عن قينين يرتبط أحدهما بالآخر عبر الكذب. لكن اللسان يدجمهما معا، فيصيران شخصا واحدا له مثلان مترابطان:

{سَعَدُ الْقَيْنِ} {هذا} كان من عادته أن ينزل في الحي فيشيع أنه غير مقيم، وأنه في هذه الليلة يسري غير مصبح ليبارد إليه من عنده ما يعمل به ويصلحه له، فقالت العرب: إذا سمعت بسرّ القَيْنِ فإنه مصبح⁽²⁾. وهكذا، فقد أصبح {سعد القين} هو ذاته القين الآخر بطل السرى الكاذب مباشرة! لقد دمج القينان معا، وصار كل واحد منهما يساوي الآخر. وما دام أحدهما كذابا، فلا بد للثاني أن يكون كذلك. أي أن {سعد القين} صار كذابا أيضا. وقد سهل الوصول إلى هذا أن هناك كلمة في اللغة العربية هي {دُهِدَر} وتعني: {الباطل}، و{الباطل نوع ما من الكذب. عليه، فقد اتضح معنى المثل تماما بالنسبة للمفسرين. فدُهِدَرين هي تنية لدُهِدَر، أو اسم فعل له. بذّا فمعنى المثل هكذا: كلامك باطل يا سعد القين، أو امض في باطلك وكذبك يا سعد القين، أو إنك جمعت باطلين معا يا سعد القين، أو ما شابه ذلك: {هو قين كان ادعى أن اسمه سعد زمانا ثم تبين كذبه، والقين وصف له، ف قيل له ذلك أي جمعت كذبا إلى كذب يا سعد الحداد! وقيل إن دُهِدَرين اسم فعل مبني بمعنى بطل كما بني شتان وهيهات، وسعد فاعله، والقين وصف له⁽³⁾.

ومن دون أن نغامر بنفي وجود صلة ما بين القين الحداد وسعد القين، فنحن نعتقد بعدم وجود علاقة مباشرة بين المثلين، وأنها يتحدثان عن أمرين مختلفين تماما. ليس ذلك بحسب، بل نعتقد أنه تم تحريف مثل {دهدرين سعد القين} كي يتوافق مع {سرى القين}.

(1) الزخشي، المستقصى.

(2) لسان العرب.

(3) اليوسي، زهر الأكم.

وسوف نتحدث عن هذا بعد قليل. إذ يجب أن نتحدث أولاً عن الخلاف على ضبط المثل. فهو يروى بأشكال عديدة، تعكس عدم اليقين في ضبطه:

(قال أبو عمرو: دهدر بن سعد القين. ورواه ابن الأعرابي: دهدر بن سعد، ورواه أبو عبيدة: دهدرين وسعد القين... وبعضهم يرويه: دهدري سعد القين. ورواه أبو عبيد: دهدرين سعد القين. وقال أبو زيد: يقال للرجل يهزأ به: دهدرين وطرطين)⁽¹⁾. وينهي العسكري كلامه عن المثل بقصة طريفة ومعبرة جداً جرت في مجلس الحجاج بن يوسف الثقفي: (ودخل قوم من الفرس على الحجاج متظلمين، فقال الحجاج: دهدرين سعد القين، فقالوا: لا نعرف ما يقول الأمير! فقال لترجمانه: فسرهم، فقال: أمير كفت دنامر وأريد سعد اهتكر فضحك الحجاج، فقال القوم: الآن لم نفهم، وهي كلمة لا معنى لها)⁽²⁾!

وبناء على هذه الرواية، وبناء عليها فقط، ربما يكون أراد الحجاج في ما يبدو أن يقول لهم أن ظلامتهم باطلة، لكن شرح المثل لم يجعلهم قادرين على فهمه. ونعتقد أن الحق مع جماعة الفرس هؤلاء، الذين لم يفهموا المثل وظنوه كلمة لا معنى لها، في النهاية. ذلك أن كلامهم يتوافق مع كلام الأصمعي الحجة الذي قال عن المثل: (ولا نعرف أصله).

وهناك من يعتقد، كي تزيد الغرابة، أن المثل فارسي في الأصل: (يقال أصله أن سَعَدَ الْقَيْنَ كان رجلاً من العجم يدور في مخاليف اليمن يعمل لهم، فإذا كسد عمله قال بالفارسية: دَهْ بَذُرُوْذْ، كأنه يودع القرية، أي أنا خارج غداً، وإنما يقول ذلك لِيُسْتَعْمَلَ، فعَرَّبته العرب وضمروا به المثل في الكذب)⁽³⁾! إنها قصة المثل المعروفة ذاتها. لكن الكذاب يصبح فارسيًا، وجملة المثل تصبح فارسية مثله! أما الميداني فيزيد:

(هذا مثل قد تكلم فيه كثير من العلماء، فقال بعضهم: الأصل فيه أن العرب تعتقد أن العجم أهل مكر وخديعة، وكان العجم يخالطوهم، وكانوا يتجرون في الدر ولا

(1) العسكري، الجمهرة.

(2) المصدر السابق.

(3) لسان العرب.

يخسبون العربية، فإذا أرادوا أن يعبروا عن العشرة قالوا: ده وعن الاثنين قالوا: دو فوقع إليهم رجل معه خرزات سود وبيض فلبس عليهم {الأمر} وقال: دودرين أي نوعان من الدر، أو ده درين، أي قال عشرة منه بكذا، ففتشوا عنه فوجدوه كاذباً فيما زعم فقالوا: ده درين ثم ضموا إلى هذا اللفظ «سعد القين» لأنهم عرفوه بالكذب حين قالوا: إذا سمعت بسرى القين فإنه مصبح فجمعوا بين هذين اللفظين في العبارة عن الكذب وثنوا قولهم: «درين» لمزاوجة القين فإذا أرادوا أن يعبروا عن الباطل تكلموا بهذا ثم تصرفوا في الكلمة فقالوا: دهدر ودهدن ودهدار وجعلوا كلها أسماء للباطل والكذب⁽¹⁾.

وينقل العسكري قصة أخرى للمثل: (وقال بعضهم: أصله أن نفرأ غزوا، فعمي خبرهم على قومهم، ثم أتاهم رجل كان فيهم، فسألوه عن واحد منهم، فأخبر بسلامتهم، فأرادوا أن يمتحنوا خبره، فقال له رجل من القوم: كيف تركت دهدرين؟ قال: تركته سالماً. قال: وكيف تركت سعد القين؟ قال: تركته معافى غنائاً، ولم يكن في القوم من يسمى دهدرين، ولا من يدعى سعد القين، فعرفوا أنه يكذب، وجرت الكلمتان مثلاً في الكذب والباطل)⁽²⁾.

عليه، فنص المثل ليس ثابتاً، وقصته مستعارة، كما أن معناه ليس مؤكداً ولا واضحاً، إضافة إلى أن القصص المختلفة عن أصله تشوش أكثر مما تكشف أو توضح.

لكن علينا أن نقول أن الصيغة الأكثر توارداً للمثل هي التي أوردناها في بداية هذا الفصل: {دُهْدَرَيْن سَعْدَ الْقَيْنِ}. وينقل اللسان عن غيره التفسير الأشهر: (هو تننية دُهْدُرٌ وهو الباطل، ومثله الدُّهْدُنُّ في اسم الباطل أيضاً فجعله عربياً. قال: والحقيقة فيه أنه اسم {فعل} لِبَطْلٍ كَسَرَ عَانَ وَهِيَّاهُ اسم لِسَرَعٍ وَبَعْدَ، وَسَعْدَ فاعل به وَالْقَيْنُ نَعْتُهُ⁽³⁾. إذن، فكلمة (دهدرين) هي إما تننية لدهدر أو اسم فعل لبطل، كما هيئات اسم فعل لبعد. أي أن المعنى: باطل يا سعد القين، أو ما يشبه ذلك.

(1) المجمع.

(2) العسكري، الجمهرة.

(3) لسان العرب.

وهذا التفسير نتج عن ربط المثل بـمِثْل (سَرَى الْقَيْن) وقصته، كما قلنا سابقا. لذا فهو تفسير باطل في رأينا. أما نحن فنعتقد أن قصة المثل الأصلية تتعلق بالإله (سعد) المعروف. فسعد الذي يتحدث عنه المثل هو هذا الإله ذاته. والمثل جملة كانت تقال له، أو دعاء ديني موجه إليه. وقد روى لنا الكلبي قصة معروفة جدا عن هذا الإله، ربما تكون هي قصة المثل الأصلية. وقد أفلتت لسبب ما من أيدي المفسرين، الذين لم يكونوا قادرين على الربط بينها وبين سعد القين. لم يخطر ببالهم أبدا أن سعد القين هو الإله سعد الذي يعرفون قصته جيدا.

لكن قبل أن نعرض لخبر الكلبي نريد أن نعرض لما نعرفه عن الإله سعد، الذي وإن كان قليلا جدا، فهو كثير إذا قيس ببعض الآلهة التي لا نعرف عنها سوى أسمائها. يقول د. جواد علي: (ذكر «ابن قتيبة» أن سعدا صنم على ساحل البحر بتهامة، تعبده عك ومن يليها، ويقال كانت تعبده هذيل). ويضيف في مكان آخر: (ورد اسم «سعد» في أسماء الأشخاص المركبة المضافة، مثل «عبد سعد»، وهو مما يدل على أن الناس كانوا يتبركون به بتسمية أبنائهم باسمه)⁽¹⁾. وتؤكد النقوش العربية القديمة وجود سعد هذا. فقد (ورد اسم هذا الصنم في كتابات النبط، فدعي بـ«سعدو». كما ورد في كتابات الصفويين، مما يدل على أنه كان بين الأصنام التي تعبدها أولئك القوم. ويظن انه يرمز إلى كوكب)⁽²⁾.

لكن المعلومات الأهم عن هذا الإله جاءت أساسا من خبر الكلبي. وهو خبر يربطه بشكل ما بالإبل:

(وكان لمالك وملكان ابني كنانة بساحل جدة وتلك الناحية صنم يقال له سعد، وكان صخرة طويلة. فأقبل رجل منهم بإبل له ليقفها عليه، يتبرك بذلك فيها. فلما أدناها منه، نفرت منه وكان يهراق عليه الدماء، فذهبت في كل وجه وتفرقت عليه. وأسف فتناول حجرا فرماه به، وقال: لا بارك الله فيك إلهها، أنفرت علي إيلي؟! ثم خرج في طلبها حتى جمعها وانصرف عنه، وهو يقول:

(1) د. جواد علي، الفصل.

(2) المصدر السابق.

أتينا إلى سعد ليجمع شملنا فشتنا سعد، فلا نحن من سعد
وهل سعد إلا صخرة بتنوفة من الأرض، لا يدعى لغى ولا رشد⁽¹⁾
إذن، فهناك إله يدعى سعد، يتمثل بصخرة طويلة بتنوفة، أي بفلاة ما، تتعبده قبائل
محددة، وكان يجاء إليه بالإبل كي (تترك) به وكي (يجمع شملها).

وإذ وصلنا إلى الإبل فقد آن أوان نقاش كلمة (دهدرين) في المثل. ونحن نشك في
أن كلمة دهدرين لم تكن موجودة في صيغة المثل الأصلية، وأنها دخلت في المثل نتيجة
تحريف حصل للمثل كي يتوافق (سعد القين) مع (سرى القين). أي كي يكون سعد
القين كاذبا مثل القين الآخر الكذاب، الذي يدعى أنه سيسري لكنه لا يسري. يعني هذا
أنه كانت هناك كلمة غامضة في المثل الأصلي قريبة في اللفظ من كلمة دهدرين، لكنها
ليست هي. وحين واجه قدماء المفسرين هذه الكلمة ولم يدركوا معناها، ولا معنى المثل
بناء على ذلك، افترضوا أنها لا بد أن تكون (دهدرين)، كثنية لدهدر بمعنى الباطل. وقد
أكد لهم هذا وجود كذاب يدعى سعد. عليه، فقد عملوا على تصحيحها ظانين أنه حصل
تحريف لها أبعدا عن أن تكون واضحة. وكي لا نطيل، فنحن نظن أننا أمام احتمالين
بخصوص الكلمة الأصلية:

الاحتمال الأول: أنها (دُهدُهين)، ثم حرفت إلى (دهدرين) حين ربط القين الكاذب
بسعد القين. أي أن المثل كان في الأصل: (دهدهين سعد القين). وكلمة (دهدهين) على
علاقة بالإبل وزجرها وجمعها: (ابن الأعراي: ده زجر للإبل، يقال لها في زجرها: ده ده)
(الأزهري، التهذيب). ومن (ده ده) هذه يقال: (دهدهتُ الإبل للسوق: جمعتها)⁽²⁾.
وهذا يعني أن (دهدهين) اسم لتكرار كلمة ده مرتين: (ده ده)، التي تقال لزجر الإبل.

ولأن دهدة الإبل، أي زجرها، تتم عادة بتخويفها عبر قذف حجر باتجاهها، فقد
عنى الفعل أيضا قذف الحجارة: (دهدهتُ الحجارة ودهديتها إذا حرجتها فدهدهت
الحجر وتدهدى.. وفي حديث الرؤيا: فيتدهدى الحجر فيتبعه فيأخذه، أي يتدحرج.

(1) الكلبي، الأصنام.

(2) ابن عباد، المحيط.

والدهدة: قذفك الحجارة من أعلى إلى أسفل درجة⁽¹⁾. وضيف ابن سيدة: (دهدت الحجر ودهدته: رميت بعضه على بعض)⁽²⁾. وهكذا فالمثل في الأصل قد يكون: (دهدين سعد القين)، أي قل (ده ده) مرتين يا سعد القين، كي تزجر الإبل المتفرقة وتجمعها. أو ازجر الإبل بدهدتها يا سعد القين. وهذا المعنى يتوافق، في الحق، بقوة مع ما ذكره الكلبي عن راعي بني مالك أو ملكان. فقد جاء بإبله، إلى صنم سعد كي يجمعها له. لكنها نفرت وتفرقت، فتناول حجرا فرماه على الصنم. أي أن ما حصل هو عكس ما افترض الراعي أن يحصل. لذا حمل إله المسؤولية قائلا:

أتينا إلى سعد ليجمع شملنا فشتتنا سعد فلا نحن من سعد!
لقد أحضرها على أمل أن يدهدها إله سعد، أي أن يزجرها ويجمعها قائلا لها (ده ده) فخاب أمله، فلعن إلهه. هذا بالطبع إذا صدقنا أن الشعر جزء أصيل من القصة، ونحن لا نصدق أنه جزء أصيل منها. ويشير التساؤل هو تصرف الراعي كما أورده الكلبي: (وأسف {الراعي} فتناول حجرا فرماه به {رمى الإله سعد}، وقال: لا بارك الله فيك إله! أنفرت علي إيلي؟!).

فهل كان الرجل غاضبا على إلهه حد أن يرميه بحجر، أم أنه عبر رمي الحجر كان يقوم بطقس ديني فقط؟ نحن نظن أنه كان يقوم بطقس ديني، ولم يكن يكفر. إذ هناك احتمال كبير لأن يكون الإله سعد يتبدى كجمل، كما سنرى بعد قليل. عليه، فربما يكون الراعي أراد، حين دهمه نحوه بحجر الدهدة، أي حجر الزجر، إذ يزجره باعتباره الجمال الأول، قائد القطيع، أي الجمل الذي يمثل الإله سعد ذاته فهو حين يتزجر تتزجر الجمال الأخرى بعده وترتدع وتجمع. أي أن الراعي كان يحذف الحجر على جمل الإله سعد، لا على الإله ذاته. وهو يحذفه لا كفرا بل إيمانا بالإله سعد كقائد للقطيع. وهذا يعني أن طقس قذف الحجر باتجاه تماثيل الإله ربما كان جزءا من طقس الحج إلى الإله سعد.

(1) لسان العرب.

(2) ابن سيدة، المخصص.

الاحتمال الثاني: أن الكلمة في الأصل هي (دهدين) أيضاً، لكنها تعني: الجمال. بهذا يكون معنى المثل: (الجمال يا سعد القين)، أي (جمع الجمال يا سعد القين) أو (بارك الجمال يا سعد القين)، على تقدير أن دهدين مفعولاً به لفعل مقدر. يؤيد هذا أنه: (إذا كثرت الإبل: فهي الدَّهْدَاهَان. والدَّهْدَاهُ: صغار الإبل، ولا واحد لها. وكذلك الدَّهْيْدَيْن)⁽¹⁾. ويضيف الأزهرى هذا القول نقلاً عن ابن الأعرابي: (والدهيدين: صغار الإبل)⁽²⁾. ويزيد عن أبي عبيد عن أبي زيد قوله: (إذا كثرت الإبل فهي الدهدهان وأنشد: لنعم ساقى الدهدهان ذي العدد) (التهذيب). إذن، فالدهدهان هي الإبل، أو الإبل الكثيرة. وبهذا تكون (دهدين) هي (دهدهان) في حالة نصب. أي أنها تعني: الجمال. ولعل (دهيدين) مجرد تضريل (دهدين)، سواء عنت صغار الإبل، أو جماعة الإبل القليلة.

ومن المحتمل جداً أن تكون الجمال، صغيرة أم كبيرة، كثيرة أم قليلة، قد أخذت هذا الاسم من فعل الدهدة. أي أنها سميت دهدين لأنها تدهده، أي تزجر وتجمع بحجارة الدهدة. أي أن المعنى هو: المزجورة المجموعة.

والاحتمالان كما نرى يجعلاننا نحن والإله سعد مع الإبل لا مع الكذب والباطل، ولا مع (سرى القين). أي أن الإله سعد على علاقة بالإبل. أي أنه إله فحلي في ما يبدو. إنه مثل سهيل اليماني، الذي يدعى بالفحل: (والعرب تسمي سهيلاً الفحل تشبيهاً له بفحل الإبل وذلك لاعتزاله عن النجوم وعظمه، وقال غيره: وذلك لأن الفحل إذا قرع الإبل اعتزلها)⁽³⁾. ويضيف الزمخشري: (ويقال: أما ترى الفحل كيف يزهر؟؛ يراد سهيل، شبه في اعتزاله الكواكب بالفحل إذا اعتزل الشول بعد ضرابه)⁽⁴⁾. أما المرزوقي فيقول: (وهو قليل العلو، قريب المجرى من الأفق، وهو عند المنجمين طرف سكان السفينة، وهو كوكب منير عظيم أحمر منفرد عن الكواكب، وأقرب مجراه من الأفق تراه أبداً يضطرب، ولما يعرض لسهيل من ذلك ولانفراده قال الشاعر:

(1) ابن عباد، المحيط.

(2) الأزهرى، التهذيب.

(3) لسان العرب.

(4) الزمخشري، أساس البلاغة.

أراقبُ لوحاً مِنْ سهيل كأنه إذا ما بدا مِنْ آخر الليل يطرف
يعارض عن مجرى النجوم ويتحى كما عارض الشول البعير المؤلف⁽¹⁾

عليه، فسهيل فحل يحفر ويزهر، أي يبتعد عن النوق وينفرد عن القطيع في فترة محددة من السنة. وابتعاده أمر خطر إذا طال. فهو قائد القطيع. لذا يجب إعادته وضبطه. فإنه إن ضُبط ضُبط القطيع كله. وضبط الحيوانات عبر ضبط ذكرها أمر معروف: (وكانوا إذا أوردوا البقر فلم تشرب، إما لكدر الماء، أو لقلّة العطش، ضربوا الثور ليقترح الماء، لأن البقر تتبعه كما تتبع الشول الفحل، وكما تتبع أنثى الوحش الحمار)⁽²⁾. وكذا الأمر في الجرب أيضاً: (ومنها كي السليم من الإبل ليبراً الجرب منها: كانوا يزعمون أن الإبل إذا أصابها عر وهو الجرب فكوا صحيحاً إلى جانبه ليشم رائحته بريء، وربما زعموا أنه يؤمن معه العدوى، قال النابغة:

وكلفتني ذنب امسرى وتركته كذي العر يكوى غيره وهو راتع⁽³⁾

فكما أن الثور يضرب ليشرب فتتبعه البقر فتشرب، كذلك يمكن قياس هذا على الإبل. فالشول، أي النوق، تتبعه. وحين يرميه الراعي بحجر ويزجره فسوف ينضبط لتتبعه النوق والقطيع كله. عليه، فالراعي الذي حذف حجراً على الإله سعد، كان يحذفه على الجمل الأول، على قائد القطيع، كي يضبطه.

بهذا المعنى، ربما يكون الراعي قد قال (دهدين سعد القين) بمعنى: أنا أقول لك ده ده مرتين أيها الجمل الذي يمثل الإله سعد، أي أنا أزجرك يا قائد القطيع فانضبط. وهذا يعني أن راعي بني ملكان لم يكن يكفر حين قذف إلهه بحجر، بل كان يقوم بطقس تعبد للإله سعد، الإله الفحل. وإذا صح هذا، يكون الحجاج قد قال للوفد الفارسي: (دهدين سعد القين)، أي انزجر يا سعد القين، في إشارة إلى أنه ظلم القوم، وأنه يجب أن يزجر.

(1) المرزوقي، الأزمنة والأمكنة.

(2) الجاحظ، الحيوان.

(3) الفلقشندي، صبح الأعشى.

بناء عليه، يمكن الاعتقاد بأن الأبيات التي يُدعى أن راعي بني ملكان قالها في هجو إلهه أضيفت إلى قصة المثل لاحقاً، وأنها من صنع لغويين بارعين. فهي أبيات قوية وجميلة، لكن روحها إسلامية لا جاهلية. إنها مشبعة بروح الإنكار الإسلامي للآلهة الجاهلية. ولأنها مشبعة بروح الإسلام فقد فهمت قذف الحجر على الإله، أو على جمل الإله على الأصح، على أنه كفر، في حين أن قذف حجر الدهدهة باتجاه الإله يبدو كجزء من طقس الإيمان بالإله سعد ذاته. هذا يعني أن الشاعر كان على معرفة بطقس رمي الحجر، لكنه ظن، عن خطأ أو عن سوء نية، أنه كفر من راعي بني مالك. ولم يكن هذا كفراً من الراعي. فقد كان يقوم بفعل إيمان حين يدهده بالحجر نحو صنم إلهه. ونظن أن هذا يصدق أيضاً على أبيات منسوبة إلى الطفيل بن عمر الدوسي الذي يقال أنه أشدها حين حطم تمثال الإله (ذو الكفين) عند انتصار الإسلام. إذ يقال انه حشا النار في قلب التمثال وأحرقه وهو يقول:

يا ذا الكفين لست من عبادك
ميلادنا أقدم من ميلادك
إني حشوت النار في فؤادك

يعترينا إحساس بأن إشعال النار في جوف التمثال، أو حوله، كان في الأصل طقساً من طقوس الإله (ذو الكفين)، ثم تحول في الأبيات الشعرية إلى كفر به وإحراق له.

إذا صح ما نقول، نستطيع أن نفهم معنى صفة (القين) التي تلصق بسعد (سعد لقين). فهو سعد (سعد المجمع) الذي يلم الجمع والشمّل. ذلك أن القين هو الإصلاح واللام: (قان الحديد قينا: عملها وسواها... وقان الإناء يقينه قينا: أصلحه... وقنت الشيء أقينه قيناً: لمته)⁽¹⁾. وقال شاعر حجازي:

ولي كبد مجروحة قد بدت بها صدوع الهوى، لو أن قيناً يقينها
وكيف يقين القين صدعاً فتشفي به كبد بتّ الجروح أنينها؟

(1) لسان العرب.

فالشاعر المتألم يتمنى لو أن هناك قينا، أي حدادا، يلأم كبده المتصدعة ويلم شتاتها. ويؤيد هذا ولا ينقضه أن: (كل مانع عند العرب حداد، والحد: المنع)⁽¹⁾. عليه ربما عنى الاسم (سعد القين): سعد المانع، أي سعد المانع من التفرق، الجامع للشمل. لكن هذا لا يستبعد علاقة سعد بالحديد والحدادين، كما رأيت المصادر العربية. أي أن سعد القين هو سعد الحداد: (قال ابن السكيت: قلت لعامة إن بعض الرواة زعم أن كل عامل بالحديد قين، فقال: كذب، إنها القين الذي يعمل بالحديد ويعمل بالكير، ولا يقال للصائع قين ولا للنجار قين)⁽²⁾.

وباختصار، فنحن نعتقد أن من نقل المثل وكتبه في البدء نقله على أنه (دهدهين سعد القين)، بمعنى ازجريا سعد القين، أو انزجريا سعد القين. لكن من قرأه مكتوبا صحفه، فقرأ الهاء الثانية راء، فصار المثل (دهدرين سعد القين)، وانتقلنا بذلك من الزجر إلى الباطل. وهكذا سار المثل بنسخته المحرفة المصحفة!

وبناء على هذا، يكون الحجاج حين قال للفرس الذين ذكرناهم سابقا (دهدهين سعد القين)، أي انزجريا سعد القين في إشارة لعامله الذي شكاه الفرس. أو أنه قالها بمعنى: اهتم برعيتك، وجمعها ولا تؤذها. وهذا يعني أنه انتصف لهم من عامله.

الجمال الأسود

إذا كان سعد، مثله مثل سهيل الياني، يتمثل بجمال فلا بد أن تكون علاقة ما بينه وبين الجمال الأسود في الحديث النبوي مع وفد طيء:

(خرج نفر من طيء يريدون النبي ﷺ بالمدينة وفوداً، ومعهم زيد الخيل ووزر بن سدوس النبهاني فعقلوا وراحلهم بفناء المسجد ودخلوا فجلسوا قريباً من النبي ﷺ حيث يسمعون صوته، فلما نظر النبي صلى الله عليه وسلم إليهم، قال: إني خير لكم من العزى ولاتها ومن الجمال الأسود الذي تعبدون من دون الله)⁽³⁾.

(1) العسكري، الجمهرة.

(2) لسان العرب.

(3) السهيلي، الروض الآنف.

إذن، فطيء ذاتها، القبيلة العربية الكبرى، كانت تعبد جملا أسود. وثم تأكيدات كثيرة على عبادة الجمل. فهناك أحاديث موضوعة تنسب إلى الرسول أنه رأى الله على جمل أسود: {الذين رووا} {عن النبي} أن الله عز وجل ينزل عشية عرفة، ويوم النصف من شعبان على جمل أورق، وأنه ينزل في قصص من ذهب⁽¹⁾. أما الورقة فهي لون أسود مغبر: (وهو أتم ألوان الإبل عند العرب)⁽²⁾. يضيف ابن تيمية عن الجمل الإلهي هذا:

(وقد يقولون من أنواع الكفر ما يروون فيه حديثا مثل حديث يروونه إن الله ينزل عشية عرفة على جمل أورق، يصافح الركبان، ويعانق المشاة وهذا، من أعظم الكذب على الله ورسوله، وقائله من أعظم القائلين على الله غير الحق. ولم يرو هذا الحديث أحد من علماء المسلمين أصلا بل أجمع علماء المسلمين وأهل المعرفة بالحديث على أنه مكذوب على رسول الله)⁽³⁾. ويضيف في مكان آخر: (ومما يشبه ذلك حديث الجمل الأورق وأنه ينزل عشية عرفة على جمل أورق فيصافح المشاة ويعانق الركبان وحديث رؤيته لربه في الطواف، أو رؤيته ليلة المعراج بعين رأسه وعليه تاج يلمع، بل وكل حديث فيه رؤيته لربه ليلة المعراج عيانا فإنها كلها أحاديث مكذوبة موضوعة باتفاق أهل المعرفة)⁽⁴⁾.

أما أن الحديث موضوع فهذا ما لا شك فيه لدينا. إنه يعكس تقليدا جاهليا لا إسلاميا. ونحن نناقش التقليد الجاهلي، الذي كان يعتقد أن الإله يتمثل بجمل أسود، وأنه كان ينزل في صورة هذا الجمل في وقتين من السنة؛ يوم عرفه ويوم النصف من شعبان.

وهناك إشارات متضاربة حول سواد الجمل وورقته. فإذا كانت الورقة لون طيب للجمال، فإنها شؤم عند ابنة الخس التي سئلت: (أي الجمل شر؟ فقالت: الأورق)⁽⁵⁾. لكن ابنة الخس واحدة من الإلهات الزرقاوات، أي المتمردات المشؤومات، اللواتي يخضن صراعا مع أزواجهن كالزباء. عليه، فهي ترى الجمل، الذي يمثل الإله الذكر، شؤما. غير

(1) نشوان الحميري، الحور العين.

(2) الكتاني، التشبيهات.

(3) ابن تيمية، درء التعارض.

(4) المصدر السابق.

(5) البوسي، زهر الأكم.

أن هناك مؤشرات على أن الورقة شؤم عموماً: (إنه لأشأم من ورقاء وهي مشؤومة، يعني الناقه، وربما نفرت فذهبت في الأرض)⁽¹⁾. وثم حديث موضوع ينتهي إلى أسماء بنت أبي بكر يتحدث عن (جل أحر) لا أسود:

(وعن محمد بن عبيد الله الرفاعي، بسنده إلى أسماء، قالت: قال رسول الله ﷺ: «رأيت ربِّي يوم عرفة بعرفات على جل أحر، عليه إزاران، وهو يقول: قد سمحت، قد قبلت، قد غفرت، إلا المظالم؛ فإذا كانت ليلة المزدلفة لم يصعد إلى السماء، حتى إذا وقفوا عند المشعر قال: حتى المظالم؛ ثم يصعد إلى السماء، وينصرف النَّاسُ إلى منى»⁽²⁾).

والجمل الأحمر غاية المنى عند العرب. فهم يعتبرونه مثالا للخير. يقولون عن شيء مرغوب: هو عندي خير من حمر النعم، أي الإبل الحمر. فهل كان الإله الجاهلي يظهر في شكل جمل أحر وجل أسود. وهل يكون الأحمر هو سهيل الباني، أي سهيل الفيضي، في حين أن الجمل الأسود نقيضه، أي هو الإله في مظهره الشتوي غير الفيضي؟ ربما! لكننا ميالون بقوة إلى أن الجمل عموماً هو الإله في صيفه، أي أنه يمثل سهيلاً الباني.

على كل حال، فإذا كان سعد مثيلاً لسهيل الباني، كما نعتقد، أي أنه يمثل أوزيريس في فترته الصيفية الفيضية، فإننا نعتقد أن نظيره الشتوي هو سعيد في المثل المعروف: (أسعد أم سعيد؟)، مع ملاحظة أن سعدا وسعيدا هنا يتظاهران كبشريين.

سعد وسعيد

وحول هذا المثل يقول لنا ابن دريد: (ومن أمثالهم: «أسعد أم سعيد؟». والمثل لضبة بن أد، وكان بعث بابنيه سعد وسعيد يرتادان، فقتل سعيد، فكان {أي ضبة} إذا رأى راكباً قال: «أسعد أم سعيد؟» فذهبت مثلاً)⁽³⁾. ويضيف البري: (وولد ضبة سعدا، وسعيدا، وباسلا. فأما باسل فهو أبو الديلم. وقتل سعيد ولا عقب له. قال المفضل بن محمد الضبي الراوية: إن ضبة بن أد كان له ابنان: سعد وسعيد، فخرجا في طلب إبل لهما،

(1) لسان العرب.

(2) ابن منظور، مختصر تاريخ دمشق.

(3) ابن دريد، الاشتقاق.

فرجع سعد ولم يرجع سعيد. فكان ضبة كلما رأى شخصا مقبلا قال: «أسعد أم سعيد؟»، فذهبت كلمته هذه مثلا⁽¹⁾.

هذا هو متن القصة، لكن لها بقية سوف نوردها لاحقا. وكما هو واضح منذ اللحظة الأولى فنحن لسنا أمام خبر عن أب قبلي عربي وأولاده. ذلك أن واحدا من أبنائه، هو باسل، صار أبا لشعب غير عربي هو الديلم في شمال بلاد فارس. وهذا يعني أن الثالوث (سعد، سعيد، باسل) ثالوث كوني ميثولوجي، مثل ثالوث أولاد نوح: (سام، حام، يافث)، الذي يمثل النغمات الكونية الثلاث، أو أفرع الشجرة الكونية الثلاثة. فسام هو الشمال البارد، أي الشتاء، وحام هو الجنوب الحار، أي الصيف، في حين أن يافث هو الاعتدال بينهما. وباسل مثيل يافث. أي أن سEDA وسعيدا مثيلا سام وحام. إنهما فرعَا الشجرة الطريفيان. أما باسل فحدها الأوسط. ومن المحتمل جدا أن لباسل علاقة بالأشهر البسل التي حدثتنا عنها المصادر العربية:

(ذكر علماء اللغة، أن «البسل ثمانية أشهر حرم كانت لقوم لهم صيت... وكانوا يحرمون ثمانية أشهر من السنة»⁽²⁾). وهكذا فلدينا ثمانية أشهر مرتبطة بباسل، في حين أن الأشهر الأخرى مرتبطة بسعد وسعيد. ونحن نعلم أن الأشهر الحرم أربعة عند غالبية العرب.

وإذا كان سعد وسعيد هما الحدان الطريفيان، فهما شبيهها مجاوز الريح ومطعم الطير القتيل. لذا فقد هلك سعيد، الذي يمثل مطعم الطير الذبيح القتيل، ونجا سعد الذي هو مجاوز الريح (ساقى الخمر) الناجي. من أجل هذا قال الحجاج في خطبته الرهيبية: (أنج سعد فقد هلك سعيد). والتصغير في (سعيد) لا يعني صغر العمر، بل قد يعني القيمة، كما نقول في العامية (العيد الصغير والعيد الكبير).

سعد وسعيد، إذن، هما نغمتا الكون الصيفية والشتوية، وجهها الإله في صيفه وشتائه، أو بشكل أدق في فيضه ولا فيضه. أي أنهما ممثلا الماء السفلي والماء العلوي.

(1) البري، الجوهرة.

(2) جواد علي، المفصل.

ويدعم أننا بصدد الماء السفلي والعلوي أن (سعيد) تعني النهر، أو النهر الصغير، في العربية. السعيد: (النهر الصغير)⁽¹⁾. ويقول ابن دريد: (والسعيد: نهر أو جدول يسقي أرضاً بعينها) (الاشتقاق). يضيف اللسان: (والسعيد النهر الذي يسقي الأرض بظواهرها إذا كان مفرداً لها)⁽²⁾. وكونه مفرداً لأرض محدده يدل على أنه جدول أكثر من كونه نهراً كبيراً. وإذا كان السعيد هو النهر الصغير، فإن لنا أن نفترض أن (سعد) هو النهر الكبير الدفاق.

أكثر من ذلك، فنحن نعلم أن هناك ماء تحت جبل أبي قبيس في مكة يدعى (سعد). وأبو قبيس هو الجبل الجنوبي الصفي الفضي، في مقابل قيعقان، أو الجبل الأحمر، اللذين يمثل أحدهما النغمة غير الفيضية: (سَعْدٌ... ماء يجري في أصل أبي قبيس يغسل فيه القصارون. وسَعْدُ ماء من عُمان. وسعد أجمّة مستنقع ماء بين مكة ومِنَى)⁽³⁾.

وحول علاقة جذر سعد بالماء الدفاق يقول لسان العرب: (وفي حديث سعد: كنا نكري الأرض بما على السواقي وما سعد من الماء فيها فنهانا رسول الله، ﷺ، عن ذلك؛ قوله: ما سعد من الماء أي ما جاء من الماء سيحاً لا يحتاج إلى دالية يجيئه الماء سيحاً، لأن معنى ما سعد: ما جاء من غير طلب). ويضيف: (أبو عمرو: السواعد مجاري البحر التي تصب إليه الماء، واحدها ساعد). أما نبات القصب الذي ينبت في السبخات وعلى ضفاف مجاري الماء فهو السعد: (الأزهري: السعد نبت له أصل تحت الأرض أسود طيب الريح، والسعادي نبت آخر. وقال الليث: السعادي نبت السعد)⁽⁴⁾.

وفي ما يخص سعيد المالك، فإن جذر سعد العربي يشير إلى الموت:

(وفي الحديث أنه قال: لا إسعاد ولا عفر في الإسلام؛ هو إسعاد النساء في المناحات تقوم المرأة فتقوم معها أخرى من جاراتها إذا أصيبت إحداهن بمصيبة فيمن يعز عليها

(1) لسان العرب.

(2) المصدر السابق.

(3) ياقوت، المعجم.

(4) لسان العرب.

بكت حولا، وأسعدها على ذلك جاراتها وذوات قراباتها فيجتمعن معها في عداد النياحة وأوقاتها ويتابعنها ويساعدها ما دامت تنوح عليه وتبكيه، فإذا أصيبت صواحبها بعد ذلك بمصيبة أسعدتهن فنهى النبي ﷺ، عن هذا الإسعاد. وقد ورد حديث آخر: قالت له أم عطية: إن فلانة أسعدتني فأريد أسعدها، فما قال لها النبي ﷺ، شيئا. وفي رواية قال: فاذمهي فأسعدها ثم بايعيني؛ قال الخطابي: أما الإسعاد فخاص في هذا المعنى، وأما المساعدة فعامة في كل معونة⁽¹⁾. وهكذا، فكل شيء يدل على أننا مع سعد وسعيد في محيط الماء السماوي والأرضي. أي أننا في عالم أوزيريسي.

طبعاً، علينا أن نشير إلى أن لمثل سعد وسعيد تكملة تجعله من الأمثال العنقودية، أي الأمثال التي يتفرع عنها أمثال. فبعد أن اختفى سعيد علم والده أن أحدا قتله فانتقم لمقتله: (إن ضبة بن أد كان له ابنان: سعد وسعيد، فخرجا في طلب ابل لهما، فرجع سعد ولم يرجع سعيد. فكان ضبة كلما رأى شخصا مقبلا قال: «أسعد أم سعيد؟». فذهبت كلمته هذه مثلاً. قال: ثم أن ضبة بينما هو يسير، ومعه الحرث بن كعب، في الشهر الحرام إذ أتيا على مكان. فقال الحرث لضبة: أترى هذا الموضع؟ فإني لقيت فيه فتى، وأخذت منه هذا السيف. فإذا هي صفة سعيد ابنه. فقال له أرني السيف أنظر إليه. فناوله، فعرفه ضبة. فقال عندها: «إن الحديث ذو شجون». فذهبت كلمته الثانية مثلاً. ثم ضرب به الحرث حتى قتله. قال: فلامه الناس في ذلك، وقالوا: أتقتل في الشهر الحرام! فقال: «سبق السيف العذل». فذهبت هذه الثالثة مثلاً⁽²⁾.

ولا ننوي أن ندخل في المثلين الآخرين، لأنها ليسا موضوعنا، ولأنهما شديدا الغموض، ولأننا لسنا متأكدين تماما بأن لهما علاقة أصيلة بقصة سعد وسعيد.

لكننا ننوي أن نمضي إلى سعد آخر، هو سعد القرقرة، الذي يبدو على علاقة بالإبل أيضا. وسوف نمضي إليه عبر مثل جديد آخر: وأبأي وجوه اليتامى. غير أننا قبل أن

(1) لسان العرب.

(2) البري، الجوهرة.

نمضي نود أن نقول كلمة صغيرة بشأن المثل الشعير جدا، والذي ما زال على ألسنة الناس حتى اليوم: (ما هكذا توردد يا سعد الإبل).

ما هكذا توردد يا سعد الإبل

ورد هذا المثل في بيت شعر يقول:

أوردها سعد وسعد مشتمل ما هكذا توردد يا سعد الإبل
لكنه يروى بصيغة أخرى:

أوردها سعد وسعد مشتمل يا سعد ما تروى بهذا الإبل
وسعد هذا المثل هو: (سعد بن زيد مائة أخو مالك الذي يقال فيه {مثل}: إنك أبلى من مالك. وذلك أن مالكا تزوج بامرأة وبني بها، فأورد الإبل أخوه سعد، ولم يحسن القيام عليها والرفق بها، فقال مالك:

أوردها سعد وسعد مشتمل ما هكذا توردد يا سعد الإبل
فضرب مثلا لمن قصر في طلب الأمر⁽¹⁾.

المثل شائع حتى الآن، كما يعلم الجميع. ويضرب في أيامنا هذه في عدم مواجهة أمر من بالطريقة السليمة أو المثل. أي أنه يعني عندنا: ليس بهذه الطريقة يتم التصرف تجاه الأمور. لكن المصادر العربية الكلاسيكية كانت تبدي خلافا بشأن هذا المثل. فرغم أن الكل مجمع على أن مشكلة سعد تتمثل في أنه أورد إبله (مشتملا)، فإن الخلاف يدور حول معنى الاشتمال في المثل، الأمر الذي يؤدي إلى اختلاف في تقدير الحال التي يضرب فيها. أي أن مركز الخلاف في كلمة (مشتمل). فالاشتمال يعطي أحد معنيين رئيسيين هنا: التأزر، أي ارتداء الإزار - الزورة، أو الالتفاف بإزار من قطعتين من أجل النوم. يقول اللسان: (السَّملة عند العرب: منزر من صوف أو شعر يؤتزّر به، فإذا لُفَّق لِفَقَقَيْن فهي مِشْملة يشتمل بها الرجل إذا نام بالليل). وهكذا فإن كانت الشملة من قطعة واحدة، فهي

(1) النويري، نهاية الأرب.

شملة، أي وزرة ما، ترتدى مثل أي رداء، أما إن كانت من قطعتين، فهي مشملة، أي لباس يلتف به المرء للنوم.

عليه، فمن فهم من المفسرين أن سعدا ائثرز لينام، رأى أن المثل يعني طلب الحاجة من دون جهد. أما من فهم أن ارتداء الإزار لم يكن استعدادا للنوم فقد رأى أن المثل يعني عدم الاستعداد للأمر، طائنا أن الائثرز ليس هو اللباس المناسب لسقي الإبل. وهذا يعني أن الخلاف لغوي تماما. مثلا، يقول البكري أن المثل يضرب في: (إدراك الحاجة بلا تعب ولا مشقة). إذ (أصله أن رجلا أورد إبله ماء لا يصل إليه إلا بالاستقاء، ثم اشتمل ونام وتركها لم يستق لها، فهذا الفعل لا تروى به الإبل حتى يستقى لها)⁽¹⁾. وهكذا فقد اشتمل الرجل بشملته ونام، مع أنه كان عليه أنه يجهد ليسقي لإبله. أما حسب الخليل، فالمثل يضرب في طلب الحاجة من دون الاستعداد الملائم لها. أي أن الأمر لا يتعلق بعدم الرغبة في بذل الجهد، بل في عدم استخدام الطريقة المناسبة:

أوردها سعد وسعد مشتمل يا سعد لا تروى بهذاك الإبل
أي: أورد إبله الماء وهو مشتمل، أي: باشتمالك لا تروى. لأنك إذا أوردتها فلا بد من أن تشمر وتحتزم وتأنم حتى تروى الإبل⁽²⁾. وهكذا فالمشكلة تكمن في الاشتغال لا في النوم. إذ الاشتغال لا يتفق مع الحزم والجد في سقي الإبل. وهذا يعني أن الخليل يرى، كما هو الحال مع النويري، أن المثل يضرب: (لن قصر في طلب الأمر). وبين هذين التيارين انقسم المفسرون.

وكان الإمام علي قد استشهد بهذا المثل في حادثة معينة. فقد سافر رجل (مع أصحاب له فلم يرجع حين رجعوا، فاتهم أهلُه أصحابه، فرفعوهم إلى {القاضي} شريح فسألهم {أي سأل أهلُه} البيعة على قتله، فارتفعوا إلى علي فأخبروه بقول شريح، قال علي: أوردها سعد وسعد مشتمل يا سعد لا تروى بهذاك الإبل

(1) البكري، فصل المقال.

(2) الخليل، العين.

ثم قال: إن أهون السقي التشريع. ثم فرق {الإمام علي} بينهم وسألهم، فاختلفوا، ثم أقرؤا بقتله... وقوله: إن أهون السقي التشريع وهو مثل أيضا يقول: إن أيسر ما ينبغي أن يفعل بها أن يمكنها من الشريعة أو الحوض ويعرض عليها الماء دون أن يستقي لها لتشرب. فأراد علي بهذين المثليين أن أهون ما كان ينبغي لشريح أن يفعل أن يستقصى في المسألة والنظر والكشف عن خبر الرجل حتى يعذر في طلبه، ولا يقتصر على طلب البينة فقط كما اقتصر الذي أورد أبله ثم نام⁽¹⁾.

إذن، فالإمام علي، حسب ابن سلام، رأى أن المثل يعني عدم القيام بالمهمة بالشكل المناسب. إذ كان على شريح أن يقوم بالأسهل والأصح، أي أن يقوم بأهون السقي، فيفرق بين المتهمين ويستجوبهم. لكنه طلب البينة من أهل القتل، ولم يعمد إلى استجواب المتهمين. أي أنه فعل كما فعل سعد في سقي الإبل، سائرا في الطريق الخطأ.

لكن آخرين فهموا قول الإمام علي معنى معاكس تماما. ينقل ابن سلام ذاته عن الأصمعي: (قال الأصمعي: يقال: إن قوله «أوردها سعد وسعد مشتمل» يقول: إنه جاء بإبله إلى شريعة لا يحتاج فيها إلى استقاء، فجعلت تشرب وهو مشتمل بكسائه؛ وكذلك قوله: إن أهون السقي التشريع يعني أن يوردها شريعة الماء ولا يحتاج إلى الاستقاء لها)⁽²⁾. وهذا يعني أن الأصمعي رأى أن المثل يعني طلب الحاجة بأهون السبل ومن دون بذل جهد. أي أن الانقسام ذاته تكرر حتى مع الاستناد إلى حديث الإمام علي.

عليه، فظاهر الأمر يشير إلى أن الخلاف يدور حول شأن دنيوي، أي حول طريقة سقي الجمال. لكن الشك يراودنا حول صحة هذه التفاسير، وحول المدخل اللغوي لفهم المثل أصلا. إذ هناك من الإشارات ما يجعلنا نعتقد أن القضية كلها تتعلق بأمر ديني، لا بأمر عملي. لكن في البدء، لا بد لنا أن نشير أننا مع هذه المثل أمام ثلاثة أشخاص. فهناك سعد ومالك، ثم هناك زوجة مالك. وهي في روايات أخرى للمثل تدخل كطرف رئيسي. ونجبرنا الزمخشري أن هذه الزوجة بالذات هي من وضعت في فم زوجها، مالك بن زيد

(1) ابن سلام، غريب الحديث.

(2) المصدر السابق.

مناة، بيت الشعر الذي يحوي المثل: (وذلك أنه بنى على امرأة واشتغل بالإعراس بها، فأورد أخوه سعد الإبل، وأخل بالرفق بها وحسن القيام بإيرادها فعاب عليه ذلك. وقيل أوردها سعد ومالك في صفرة، فقال سعد:

يظل يوم وردها مزعفرا وهى خناطيل تجوس الخضرا
فقلت له امرأته، وهى النوار بنت جل بن عدي: أجب أخاك، فأرتج عليه، فلففته
هذا البيت⁽¹⁾، أي بيت:

أوردها سعد وسعد مشتمل ما هكذا نتورد يا سعد الإبل
وهكذا، فنحن أمام مسرحية بأشخاص ثلاثة؛ رجلين وامرأة. وهذا ما يذكرنا
بالتواليث الدينية، التي تتكون من أنثى وذكرين مثل اللات والعزى ومناة، كما رأينا في
كتابنا السابق، وكما سنرى في بعض فصول هذا الكتاب أيضا.

لكن ما هو أهم من هذا أن الاشتمال شأن ديني في ما يبدو كما قلنا. إذ ثم حديث
يروى عن النبي فيه نهي عن الاشتمال: (في الحديث: ولا تَشْتِمِلَ الْيَهُودَ)⁽²⁾.
يضيف د. جواد علي: (ومن أنواع الأكسية: «المشملة»: كساء يشتمل به دون القطيفة.
وذكر: المشمل: كساء له خل متفرق يلتحف به دون القطيفة. وورد في الحديث: «ولا
تشتمل اشتمال اليهود»، وهو افتعال من المشملة، وهو كساء يغطي به ويتلفف فيه،
والمنهي عنه هو التجلل بالثوب وإسباله من غير أن يعرف طرفه. وهو «سمله» «Simlah»
و «Salmah» عند العبرانيين)⁽³⁾. وكما نرى فالحديث النبوي يوحى بأن الاشتمال أمر
مذموم دينيا عند المسلمين. ويبدو من خلال المثل الذي نحن بصددده أنه كان كذلك عند
الجاهليين، أو عند بعضهم على الأقل. وهو ما يعني أن مشكلة سعد لم تكن في الطريقة
التي أورد فيها إبله، بل في رذاته. فقد أورد الإبل (وهو مشتمل). ذلك أنه لا يجوز دينيا
سقي الإبل مع الاشتمال. ولعل صيغة المثل الثانية، وهي الأكثر ورودا في المصادر العربية،

(1) الزخشي، المستقصى.

(2) لسان العرب.

(3) د. جواد علي، المفصل.

صيغة: (يا سعد ما تروى بهذا الإبل) أن تكون أوضح في التعبير عن هذا الأمر. فهي تقول (ما تروى بهذا الإبل). فاسم الإشارة يشير إلى الاشتغال في ما يبدو. عليه، فخطأ سعد كان في اشتغاله. واشتغاله خطأ ديني لا خطأ عملي. فقد كان عليه إذا أراد أن يورد الإبل أن لا يشتمل. فأيراد الإبل للسقي يجب أن يتم بلا اشتغال.

وإذا صح فهو بعيدنا إلى ثيمة التأزير، التي عالجناها في كتابنا السابق. ذلك أن التأزير في ما يبدو يكون للإله في قراره غير الفيضي والشتوي، وليس للإله في قمته الفيضية الصيفية. أي أن الإزار لا يجب أن يكون لسعد الصيفي، بل لأخيه الشتوي مالك. وحين فعل عكس المفترض رد أخوه، أو زوجة أخيه على لسانه، بالقول: (ما تروى بهذا الإبل). وكنا في كتابنا السابق قد رأينا كيف أن موسى كان يقول صارخا: إزاري صخرة، إزاري صخرة، حسب حديث ينسب إلى النبي. يقول الجاحظ:

(قال رسول الله ﷺ: إن موسى كان إذا دخل الماء ليغتسل دخل وعليه إزاره، فإذا بلغ الماء منه عورته خلع الإزار فوضعه على صخرة. قال: فقالت بنو إسرائيل: إن موسى إنما يفعل هذه لأنه آدر، فلما كان ذات يوم جاء ليغتسل فتناول الإزار فوثبت الصخرة تسعى وموسى يقول: إزاري صخرة إزاري صخرة، وهو يضر بها بعصاه، فلما ضرب أثر ذلك فيها حتى مر على الملائ من بني إسرائيل، فعلموا أنه ليس بآدر)⁽¹⁾.

أما الآدر حسب القاموس المحيط فهو نوع من الفتاق: من يفتق صفاقه فيقع قصبه في صفنه، ولا يفتق إلا من جانبه الأيسر، أو من يصيبه فتق في إحدى خصتيه. ويضيف الجوهري في الصحاح في اللغة: (الأدرة: نفخة في الخصية. يقال: رجل آدر بين الأدرة)⁽²⁾.

صيحة موسى الميثولوجية (إزاري صخرة، إزاري صخرة) هذه صيحة كاشفة مدهشة. وهو يظل مرتديا إزاره إلى أن يرتفع الماء إلى عورته. وحين يرتفع الماء يلقي إزاره على الصخرة. وفي ما يبدو لنا، فإنه حين يبدأ الماء في الانحسار يعود إلى ارتداء الوزرة. رمي الوزرة على الصخرة إذن قد يكون رمز الكون في طوره الشتوي. فحين يرمي موسى

(1) الجاحظ، البرصان والعرجان.

(2) لسان العرب.

إزاره على الصخرة يكون الكون - أوزيريس في قمة فيضانه، يكون هو آدر أي مفتوقا، أي يندلع داخله كما تتدلع المياه، ربها. وحين يرتدي إزاره، أي حين يكون مؤزرا، يكون الانقلاب الشتوي قد حل. من أجل هذا فالهرم الثالث، هرم منقرع، الذي هو أوزيريس في قراره غير الفيضي، يتأزر بإزار من الصخر الغرانيتي الأسواني. ومن أجل دعي في المصادر العربية باسم (الهرم المؤزر)، أي الذي يرتدي إزارا.

وهكذا، فمع سعد وأخيه والشملة - الإزار، نحن مع الكون في حركته الفصلية بين صيف وشتاء. أي أننا مع شؤون دينية لا دنيوية.

وأخيرا، قد يتساءل المرء إن كان لكل ما نحن فيه علاقة بها جاء في سورة النجم في القرآن الكريم: ﴿وَإِذْ هَبَّ الَّتِي وَفَى ۖ (٣٧) الْأَنْزَرُ وَإِزْرُهُ وَزُرْخُ (٣٨)﴾ [النجم: 37-38]. نعلم بالطبع عن التفسيرات المختلفة للآية الثانية الغامضة. ونعلم ان التفسير السائد هو أنها تعني أنه لا أحد يحمل وزر أحد وذنبه. فكل ذنبه على جنبه، كما في القول العامي. لكن هناك احتمالا ما، من الناحية اللغوية على الأقل، لأن يكون المعنى: (أن لا يرتدي أحد إزار أحد). فلكل وازرة إزارها ووزرها. ولا زيادة على ذلك سوى التذكير بأن والد إبراهيم كان يدعى (آزر)!



الْفَضْلُ الْخَامِسُ

لا آتيك معزى الفزr

ويأتي هذا المثل بصيغة: حتى تجتمع معزى الفزr. ويضرب في الاستحالة وعدم الإمكان.

أما الفزr فهو عند الغالبية سعد بن زيد مناة بن تميم. أي أننا بصدد الشخصية ذاتها التي رأيناها في مثل السابق: (ما هكذا تورر يا سعد الإبل). لكن هذا المثل لا يتحدث عن وجود أخ لسعد يدعى مالكا. إنه يتجاهل مالكا تماما.

ويختلف على قصة الفزr هذا. لكن الكل مجمع على أنه كانت له غنم فبددت غضبا، منه أو من ابنه، وجعلت نهباً لمن ينتهب: (وكان سعد كثير المال والولد، فزعموا أنه قال لابنه يوماً هبيرة بن سعد: اسرح في معزاك فارعاها، قال: والله لا أرهاها سن الحسل، وهو ولد الضب ولم يوجد دابة قط أطول عمراً منه. وسن كل دابة يسقط إلا سن الحسل. قال: يا صعصعة اسرح في غنمك، قال: لا والله لا أسرح فيها ألوة الفتى هبيرة ابن سعد... فغضب سعد وسكت على ما نفسه، حتى إذا أصبح بالمعزى بسوق عكاظ والناس مجتمعون بها فقال: ألا إن هذي معزاي فلا يحل لرجل أن يدع أن يأخذ منها شاة، ولا يحل لرجل أن يجمع منها شاتين، فانتهبها الناس وتفرقت فيقال: حتى يجتمع معزى الفزr فذهبت مثلاً⁽¹⁾).

(1) الضبي، أمثال.

ويضيف ابن سيدة: (والعرب تقول: «لا أتيك مَعزَى الفزر»). قال اللحياني: قال أبو طيبة: إنها تذكر معزى الفزر بالفرقة، فيقال: لا يجتمع ذاك حتى تجتمع معزى الفزر. وقال الفزر: رجل كان له بنون يرعون معزاه، فتواكلوا يوماً: أي أبوا أن يسرحوها. قال: فساقها فأخرجها، ثم قال: هي النهيى والنهيى: أي لا يحل لأحد أن يأخذ منها أكثر من واحدة⁽¹⁾.

ويختلف على معنى (الفَزْر). ويلخص اللسان هذه الاختلافات على الوجه التالي: (الفزر، بالكسر: القَطِيع من الغنم. والفزر من الضأن: ما بين العشرة إلى الأربعين. وقيل: ما بين الثلاثة إلى العشرين... والفزر: الجدي؛ يقال: لا أفعله ما نَزَا فزر.. وقولهم في المثل: لا أتيك مَعزَى الفَزْر: الفزر لقب لسعد بن زيد مَناة بن تميم، وكان وافى الموسم بمعزى فأَتَتْهَا هناك وقال: من أخذ منها واحدة فهي له، ولا يؤخذ منها فزر، وهو الاثنان فأكثر. وقال أبو عبيدة نحو ذلك إلا أنه قال: الفزر هو الجدي نفسه، فضربوا به المثل فقالوا: «لا أتيك معزى الفزر»، أي حتى تجتمع تلك، وهي لا تجتمع أبداً؛ هذا قول الكلبي؛ وقال أبو الهيثم: لا أعرفه، وقال الأزهري: وما رأيت أحداً يعرفه⁽²⁾. وهكذا فالفزر هو: القطيع من المعزى، أو الاثنان من المعزى، أو هو الجدي.

ومشكلتنا أن القبول بأن الفزر هو الجدي، وأن سعدا هو الفزر، سوف يؤدي إلى أن سعدا جدي. أي أننا نحول سعدا صديقنا من جمال إلى غنّام. لقد عرفنا سعدا كصاحب إبل، أي كشخصية ميثولوجية مرتبطة بالإبل، وها نحن نفاجاً به أمامنا يرعى الغنم! فما معنى هذا؟ وكيف يمكن لنا أن ندبر هذا التناقض؟! نظن أننا بخصوص هذا الأمر المعقد أمام احتمالات:

الأول: أن الفزر هو الجدي فعلاً. ويؤيد هذا المثل الذي يقول: (لا أفعله ما نَزَا فزر). لكن سعدا في هذه الحال ليس هو الفزر، بل نقيضه تماماً. فالفزر هو زعيم المعزى، أي أنه الجدي قائد القطيع، في حين أن سعدا هو الفحل، قائد قطيع الإبل. بذا يكون سعد

(1) المحكم.

(2) لسان العرب.

قد بدد غنم غريمه الفزر لا غنمه هو، وجعلها نهباً لمن ينتهب. وتبديد غنم غريمه ونقيضه الفزر إشارة رمزية إلى نهاية فترة سيطرة هذا الغريم، وقدم سيطرته هو. أي أن الصراع بين وجهي الكون- الإله يتمثل هنا بصراع بين الغنم والإبل. فالغنم هي الشتاء والإبل هي الصيف. وهذا يعني أن المصادر العربية وهمت فدمجت شخصيتين وحولتهما إلى شخصية واحدة. إذ أن ما لدينا إنما هو شخصيتان رئيسيتان: سعد والفزر. ويدعم هذا الاحتمال أن كلمة فزر تعني، أيضاً، الصدع أو الشق: (قال الليث: الفُزور: الشقوق والصدوع)⁽¹⁾. وقد علمنا أن الإله في قراره الشتوي يرْس، أي يدفع، في شق صخرة، أو صدع جبل. بالتالي، يكون سعد قد بدد معزى الفزر- الصدع. فالفزر- الإله يتهاهي مع شق الجبل.

إذا صح هذا، تكون المصادر العربية قد اخترعت أغناماً لسعد بسبب توهمها أن سعداً هو الفزر. وكى تبرر اقتناء سعد للغنم، فقد رأت أنها واقعة حدثت بعد أن أسن سعد وكبر: (حُدثت أن سعداً لما أسنَّ بعث بنيه في رعاية إبله فأبوا، فبعث ببني مالك ابن زيد مناة فسرّقوا إبله، فلما رأى ذلك اتخذ المعزى وقال لابنه هبيرة: ارعها)⁽²⁾. هذا يعني أن سعداً مرتبط بالإبل كما حددنا من قبل. لكنه انتقل من رعي الإبل إلى رعي الغنم نتيجة خطأ أدى إلى تماهي مع الفزر، نقيضه وغريمه.

الثاني: أن سعداً رعى الغنم بالفعل عندما أسن، بعد أن كان رعى الإبل في شبابه. لكن هذا يعني أنه لعب الدورين معاً. لقد لعب دور الجمل- الفحل في زمن شبابه، أي في صيفه الفياض، ثم لعب دور تيس الغنم في شيخوخته، أي في شتائه القار الطويل.

وقد رأينا من قبل أن الإله في مظهره يتمثل برجلين. لكننا نبصره هنا، إذا صح هذا الاحتمال، يتمثل برجل واحد في شبابه وفي شيخوخته. فقد تحول سعد بعد أن كبر إلى فزر، أي جدي، بعد أن كان جلاً. لقد انتقل إلى الوجه الآخر. وهذه هي الطريقة الوحيدة لفهم مقالة ابن دريد: (حُدثت أن سعداً لما أسنَّ بعث بنيه في رعاية إبله فأبوا، فبعث ببني

(1) الأزهرى، التهذيب.

(2) ابن دريد، الاشتقاق.

مالك ابن زيد مناة فسر قوا إبله، فلما رأى ذلك اتَّخَذَ المعزَى). وهناك دلائل ما تدعّم هذا. إذ تُحدث دوماً عن أن سعداً عندما أَسْن لم يعد قادراً على قيادة جملة: (كان سعد قد كبر حتى لم يكن يطيق ركوب الجمل، إلا أنه يقاد به ولم يملك رأسه، فقال سعد وصعصعة يوماً يقود به جملة: قد لا يقاد بي الجمل أي قد كنت لا يقاد بي الجمل، فذهب مثلاً⁽¹⁾). ويروى قوله في المقتبس على الشكل التالي في الغالب: (لقد كنت وما يقاد بي الجمل). يضرب لمن كان ذا قوة وعزم، ثم عجز وفتّر، كما يقال لنا. ولكنه أَسْن ولم يعد قادراً على قيادة جملة. ويروى أنه قال شطر البيت التالي لابنه صعصعة:

كبرت فجنّني الأرناب صعصعا

ويختلف على معنى الأرناب في هذا الشطر. يقول إحسان عباس في هامش تحقيقه لكتاب الأمثال للماضي: (الأرناب: أحقاف من الرمل منحنية، يريد: خذ بي في طريق مستو. وقيل معناه جنّني الأمكنة التي تختبئ فيها الأرناب لأنها إذا نفجت ثار بعيري)⁽²⁾. لكنه يقول في هامش فصل المقال في شرح الأمثال: (قال ابن قتيبة: الأرناب أحقاف من الرمل منحنية، يريد خذ بي في طريق مستو، وجنّني الوعث والرمل والصعود، ثم عاد فشرحه شرحاً آخر فقال أي لا تنفج - أي ثور وتثب - يعني الأرناب فينفر بعيري)⁽³⁾. أما ابن أبي الحديد فيقول لنا أنه يقال: (للكبير: بدت له الأرناب، وذلك أن من يختل الأرناب ليصيدها يتمايل في مشيته)⁽⁴⁾. وبذا يكون معنى جنّني الأرناب عنده: جنّني تمايل الكبير وتهاافت مشيته.

لكن هناك احتمالاً أن تكون الأرناب هي الإبل ذاتها. أي ان سعداً يقول: لقد كبرت على ركوب الجمال، فجنّني يا بني ركوبها. وفي صغرنا كانت هناك أحزورة تقول: (جمل عتيق من عهد أبي بكر الصديق، يأكل الشوك، ويشنك {أي يرفع رأسه} لفوق، فما

(1) الضبي، أمثال.

(2) المصدر السابق.

(3) فصل المقال، البكري.

(4) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة.

هو؟). وكنا نجيب بلا تردد: (الأرنب). الأرنب جمل عتيق! ولعل واقعته انشفاق شفة الأرنب كما هو الحال مع شفة الجمل هو ما قرن بين الاثنين.

عليه، ربما يكون سعد قد ترك رعي الإبل ورعى الغنم حين أسن، أي حين انتهى الصيف، لكنه عاد وبددها حين عاد الصيف وصار لزاما عليه أن يعود جملا، وأن يشلح جلد الكبش. لكننا أقرب إلى أن نرى أن سعدا لم يرع الغنم، وأنه لم يكن الفزر أبدا، بل كان نقيضه ومبدد غنمه.

الثالث: أن الفزر لا تعني الجدي هنا، بل تعني أحد السباع المفترسة. ينقل اللسان عن الجوهري: (الفزر أبو قبيلة من وهو تميم سعد بن زيد مناة بن تميم. والفزارة: الأنثى من النمر، والفزر: ابن النمر. وفي التهذيب: ابن البئر والفزارة أمه والفزرة أخته)⁽¹⁾. عليه، فالفزر هو البئر الذكر، الذي هو طراز ما من النمر. وفي هذه الحال، ربما يكون سعد هو الفزر فعلا، أي أنه مفترس جداء غريمه ومبددها. أي أن لدينا هنا ثنائيا هو: الفزر- البئر- سعد، وغريمه الذي هو الجدي، أي تيس الغنم.

إسرائيل غنم مبددة أيضا!

ويعطي دعما لاحتمال الثالث الأخير ما جاء في التوراة: (إسرائيل غنم متبددة. قد طردته السباع)⁽²⁾. وفي ترجمات كثيرة يتم الحديث عن الأسود خاصة، لا عن السباع بعموم. هذا القول ليس استعارة، بل حديث عن واقعة ميثولوجية. ومشكلتنا أن النصوص الدينية، وعلى الأخص نصوص التوراة، تقرأ دوما على أنها نصوص استعارية- أدبية، مما يؤدي إلى الفشل في فهمها. إسرائيل إبل مبددة. أي أنه يتمثل في غنم مبددة. وقد بددتها السباع، أي فرقتهما وشتتهما. وهذا يعني أن غنمه مثل غنم المثل الذي نحن بصدد إذ (تذكر معزى الفزر بالفرقة، فيقال: لا يجتمع ذاك حتى تجتمع معزى الفزر). عليه، فشم غنم وسبع ضار يشتهها في الحالين عند الفزر وعند إسرائيل. وإسرائيل، كما فهمنا من كتابنا السابق، هو أوزيريس- الكون في شتائه. وتبدد غنمه يعني انتهاء سيادته الفصلية.

(1) لسان العرب.

(2) إرميا 50: 17.

لقد بددت سباع الصيف غنمه. ونقيضه، كما يفترض، هو يهوذا. إسرائيل شسالي، مرتبط بالشتاء، ويهوذا جنوبي، مرتبط بالصيف. وقد بدد الصيف غنم الشتاء، كما بدد سعد غنم نقيضه. ثم، إذن، بطل مضاد لسعد لا نعرف اسمه بسبب اضطراب رواية الأسطورة. وهذا البطل راعي غنم. وهو يتعرض لهجوم سعد البر، وتتبدد غنمه كما بددت غنم إسرائيل وتفرقت. وعند الحديث عن غريم لسعد، أي عن وجه معاكس له، فلا بد للمرء أن يتذكر مالكا أخاه في قصة مثل (ما هكذا تورد يا سعد الإبل). ذلك أن الغريمين، يتظاهران في كثير من الأحيان كأخوين يتصارعان ويقتتلان.

تيس عزازيل

ولعل طقسا غامضا وغريبا ورد ذكره في التوراة أن يكون على علاقة ما بها نحن فيه. بل ولعله يفسر لنا سبب التبديد الغاضب للأغنام من قبل سعد.

(ومن جماعة إسرائيل يأخذ {هارون} تيسين من المعز لذبيحة خطية وكبشا واحدا لمحرقه. ويقرب هرون ثور الخطية الذي له ويكفر عن نفسه وعن بيته. ويلقي هرون على التيسين قرعتين قرعة للرب وقرعة لعزازيل. ويقرب هرون التيس الذي خرجت عليه القرعة للرب ويعمله ذبيحة خطية. وأما التيس الذي خرجت عليه القرعة لعزازيل فيوقف حيا أمام الرب ليكفر عنه ليرسله إلى عزازيل إلى البرية)⁽¹⁾. يضيف السفر: (ويضع هرون يديه على رأس التيس الحي ويقر عليه بكل ذنوب بني إسرائيل وكل سيئاتهم مع خطاياهم ويرسله بيد من يلاقيه إلى البرية ليحمل التيس عليه كل ذنوبهم إلى أرض مقفرة فيطلق التيس في البرية)⁽²⁾.

يؤخذ، إذن، تيسان (من جماعة إسرائيل!)، إسرائيل ذاته الذي رأينا غنمه تتبدد قبل لحظات. ويقسم التيسان بين الله وعزازيل! وكنا قد علمنا من كتابنا السابق أن عزازيل يمثل النعمة العليا الصيفية للكون، أي إنه مثل سعد ذاته. فعزازيل يدعى بالعريية:

(1) لاويون 16: 7-10.

(2) المصدر السابق: 21-22.

الحارث: (وكان اسمه بالسريانية عزازيل، وبالعربية الحارث)⁽¹⁾. ويضيف الدميري: (كان إبليس من الملائكة من طائفة يقال لهم الجن وكان اسمه بالعبرانية عزازيل وبالعربية الحارث، وكان من خزان الجنة)⁽²⁾. والحارث على علاقة بالمكاء الطائر الصيفي الخمري بالعربية، كما تدل هذه القطعة الأسطورية العربية:

(أن الرجل كان يخرج من منزله وامرأته تمخض فيسمي ابنه بأول ما يلقاه من ذلك، نحو: ثعلب وثعلبة، وضب وضبة، وخزخز، وضبيعة، وكلب وكليب، وحمار وقرود وخنزير، وجحش، وكذلك أيضا تسمى بأول ما يسبح أو يبرح لها من الطير نحو: غراب وصرده، وما أشبه ذلك.

وأخبرنا السكن بن سعيد، عن العباس بن هاشم، عن المسيب التميمي قال: خرج تميم بن مر وامرأته سلمى بنت كعب تمخض، فإذا هو بواد قد انبثق عليه لم يشعر به، فقال: الليل والليل! فرجع وقد ولدت غلاما، فقال: لأجعله لإلهي، فسماه زيد مناة... ثم خرج وهي تمخض فإذا هو بمكاء يغرد على عوسجة قد يبس نصفها وبقي نصفها، فقال: لئن كنت قد أثريت وأسريت لقد أجحدت وأكديت. فولدت غلاما فسماه الحارث، وهم أقل تميم عددا)⁽³⁾.

وهكذا، فحين خرج ورأى السيل فسمى ابنه زيد مناة. أي أعطاه اسما مرتبطا بمناة. وهذا يعني أن مناة مرتبط بالأمطار والسيول، أي انه إله ذو نعمة شتوية قارة. لكنه حين خرج خرجة أخرى وجد أمامه طائر المكاء فسمى ابنه (الحارث). وهذا يدل على أنه يمكن وضع علامة مساواة بين المكاء والحارث: الحارث = المكاء. وبما أن الحارث هو عزازيل، فإن عزازيل لا بد أن يكون مثل المكاء ممثلا للنعمة الصيفية العالية.

وإذا كان كل من سعد وعزازيل ممثلين للنعمة الكونية العالية، فلا بد أن نفترض أن علاقة الاثنين بالأغنام نابع من هذا التماثل. وفي هذه الحالة، يمكن لنا أن نفترض أن

(1) تفسير القرطبي.

(2) الدميري، حياة الحيوان الكبرى.

(3) ابن دريد، الاشتقاق.

التيس الذي حصل عليه عزازيل من غنم إسرائيل، كان ترضية له. فمن دونه كان سيعمد إلى تبديد غنم إسرائيل كما بدد سعد غنم الفزر. وهذا ما قد يشير إلى أن الفزر بدد الغنم لأنه لم يحصل على تيسه، شبيه تيس عزازيل. فهذا التيس من حقه. وحين لا يحصل على حقه يُذهب غنم الفزر، أو غنم إسرائيل نهبا.

ويجب أن نلاحظ أن عزازيل حصل على حصة مساوية لحصة الإله ذاته، لذا فهو نظير الإله ومثله. إنه في الحقيقة وجهه الآخر. ويتساءل المرء إن كان لقسمة التيسين علاقة بمنع الفزر أحدا من انتهاب معزين معا. لقد جعل المعزى نهبا، لكنه حرم أن يأخذ أحد اثنين منها. فكل ناهب يقدر أن يأخذ واحدة فقط. وإذا كانت (فزر) تعني اثنين، كما قيل لنا (وقال: من أخذ منها واحدة فهي له، ولا يؤخذ منها فزر، وهو الاثنان فأكثر)، فهل تيسا هارون اللذان اقتسما هما تيسا الفزر؟ أي هل اقتسم التيسان لأنه يمنع على أي كان، أن يأخذ تيسين معا؟ إن هذا لمحتمل، رغم إقرارنا بالغموض الشديد للطقس العبري القديم. على كل حال، فالطقس التوراتي ما زال بحاجة إلى جهد لحل ألغازه، كما أن علاقته بالفزر هي الأخرى بحاجة إلى جهد لتأكيداها، وتحديد معناها.

لكن علينا أن ندرك أن بدد غنم إسرائيل لن يدوم إلى الأبد: (وأرد إسرائيل إلى مسكنه فيرعى كرمل وباشان وفي جبل أفرام وجلعاد وتشبع نفسه)⁽¹⁾. إسرائيل سيعود ليرعى في جبل أفرام، لأنه معزى، أي يتمثل بمعزى. سينتهي بدده وبدد غنمه. وكذا الأمر مع غنم الفزر. فهي ستعود لتجتمع من جديد.

وفكرة الصراع بين الإبل والغنم كتمثيل للصراع بين وجهي الكون تتمثل بقوة في الصراع الميثولوجي الضاري الذي دار بين لقمان بن عاد وبين ابني تقن. فهو يريد أن يبدل غنمه بإبلها، لكنها بأبيان. فالإبل هي السعادة لأنها تمثل الإله في فيضه وبعثه، في حين أن الغنم تمثل الإله في قراره الشتوي، أي الإله القتل الذبيح: (قال لقمان العادي يخدع ابني تقن بغنمه عن إبلها: اشتريها ابني تقن، إنها المعزى حجل، بأحقها عجل)⁽²⁾. يضيف

(1) إرميا 50: 19-20.

(2) ابن سيدة، المحكم.

الضبي: (كان بين لقمان بن عاد وبين رجلين من عاد يقال لهما عمرو وكعب ابنا تقن مغاورة... وكانا ربي إيل، وكان لقمان رب غنم، فأعجب لقمان الإيل، فأرادهما عنها فأبى أن يبيعهما، فعمد إلى ألبان غنمه من ضأن ومعزى فجمع لبنا كثيرا ثم أتى تلة هما بأسفلها، فأسأل ذلك اللبن وفيه زبد كثير وأنافع من أنافع السخل، فلما رأيا ذلك قال: إحدى سحبيات لقمان هي، فلم يلتفتا إلى ذلك ولم يرغبا في ألبان الغنم)، إلخ...⁽¹⁾. لقد أسأل لهما نهرا من لبن الماعز والضأن كي يغريهما فلم يلتفتا إلى ذلك.

ولأن الإله في قراره الشتوي يتبدى، في لحظة ذبحه كما يبدو، في جلد جدي، لذا يفدى جميع الآلهة الذبيحين بتيس من الأروى، أي بتيس من الماعز الجبلي، كما هو الحال مع إسحق وإسماعيل. لا يذبح الإله ذاته، بل يذبح كبش الأروى بدلا عنه. كذلك، فقد كان أدونيس القاتل مرتبطا بجدي. بل إنه كان جديا في الحقيقة. والإله القاتل هو (التراجيديا)، أي المأساة، في حين أن الإله الناجي هو (الكوميديا)، أي الضحكة والتهريج والسعادة. من أجل هذا كان سعد القرقرة مهرجا ضاحكا.

وتعني كلمة تراجيديا اليونانية، في ما يقال لنا: (أغنية الجدي) أو (نشيد الجدي)! لكننا نعتقد أنها في الأصل تعني (ثغاء) الجدي الذبيح. وإذا كانت التراجيديا (أغنية الجدي)، فيجب على الكوميديا، إذن، أن تكون أغنية البعير. إذن، فبين التراجيديا والكوميديا نحن، في الواقع، بين البعير والجدي، بين تقن ولقمان. وهذا يعدلان ساتير Satyre، أي الساطيرون السكر في المصادر العربية- الذي يختلط بساتيرن- زحل- وبان Pan. ومن بان أخذت كلمة Panic بمعنى الذعر، ذلك أن بان يمثل الإله الذبيح. لذا يرى بان بأرجل تيس وفي يده ناي يردد به أغنيته، أغنية الجدي.

أما أغنية الجمل فسوف تأخذنا إلى (سعد القرقرة).



(1) الضبي، أمثال العرب.

الْقَصِيدَةُ السَّادِسَةُ

وَأَبَايَ وَجْوهَ الْيَتَامَى

ويروى أيضا: بأبي وجوه اليتامى.

قاتل هذا المثل شخص يدعى (سعد القرقرة). وهو يضرب في التحنن على الأهل والأقارب. ولا يمكن فهمه من دون عرض قصته الكاملة:

(زعموا أن النعمان بن المنذر اتخذ مجلسا قريبا من قصره بالخيرة... وكان للنعمان أخ من الرضاعة من أهل حجر، يقال له «سعد القرقرة»، وكان من أضحك الناس وأبطلهم، وكان يضحك النعمان ويعجبه، وسعد {هذا هو} الذي يقول:

ليست شعري متى تخب بي الناقاة نحو العذيب فالصبيون
محبا زكرة وخبز رقاق وحباقبا وقطعة من نون

فزعموا أن النعمان قعد في مجلسه ذات يوم ضاحكا، فأتى بحمار وحش، فدعا بفرسه اليعموم فقال: احملا سعدا على اليعموم وأعطوه مطردا، وخلّوا عن هذا الحمار حتى يطلبه سعد فيصرعه. فقال سعد: أنى إذن أصرع عن الفرس، وما لي ولهذا؟ قال النعمان: والله لتحملنه، فحمل على اليعموم، ودفع إليه المطرد، وخلّى الحمار، فنظر سعد إلى بعض بنيه قائما في النظارين فقال: بأبي وجوه اليتامى، فأرسلها مثلا، فألقى الرمح وتعلق بمعرفة الفرس، فضحك النعمان، ثم أدرك فأنزل، فقال سعد القرقرة:

نحن بغرس الودى أعلمنا منا بقود الجياد في السلف
بالهف أمي وكيف أطعنه مستمسكا واليدان في العرف

قد كنت أدركته فأدركني للصيد جد من معشر عنف
أي أدركني عرق من آبائي الذين كانوا عنفا للخيل، أي لم يكن له فروسية⁽¹⁾.
وهكذا فقد رفض سعد القرقرة أن يطرد الحمار، راميا المطرد، معلنا أن سليل قوم زراع لا
صيادين. لكن الميداني لا يذكر أن سعدا هذا أخو النعمان ويقول أنه من أهل هجر. كذلك
يقول أن سعدا لم يركب اليعحوم، فقد أعفاه النعمان من ذلك حين رأى خوفه، كما لم يكن
هناك حمار:

(وأصله {أي المثل} أن سعد القرقرة، وهو رجل من أهل هجر، كان النعمان بن
المنذر يضحك منه. وكان للنعمان بن المنذر فرس يقال له اليعحوم يردى من ركبه، فقال
يوما لسعد: اركبه واطلب عليه الوحش، فامتنع سعد، فقهره النعمان على ذلك، فلما ركبه
نظر إلى بعض ولده وقال هذا القول فضحك النعمان، وأعفاه من ركوبه فقال سعد:

نحن بغرس الودي أعلمنا منا بجري الجياد في السلف
يا لهف أومي فكيف أطعنه مستمسكا واليدان في العرف
وقوله «أعلمنا» أراد: أعلم منا، وهى لغة أهل هجر، يقولون: نحن أعلمنا بكذا منا.
وأجود هذه الروايات هذه الأخيرة أعني «في السلف» لأن سعدا كان من أهل الحراثة
والزراعة، فهو يقول: نحن بغرس الودي في الديار والمشارب أعلم منا بجري الجياد⁽²⁾.
وهكذا يتضح أن سعدا من أهل الحراثة والزرع، لا من أهل الصيد والطرد.
هذا هو جوهر القصة.

ولدينا من كتابنا السابق علم لأن (النعمان بن المنذر) مثيل لأدونيس الذي تنسب
إليه شقائق النعمان. فشقائق النعمان هي جروح أدونيس:

(وشقائق النعمان: نبت، واحدتها شقيقة، سميت بذلك لحرمتها على التشبيه بشقيقة
البرق... وإنما أضيف إلى النعمان لأنه حى أرضاً فكثر فيها ذلك... وقيل: النعمان اسم

(1) المفضل الضبي، الأمثال.

(2) الميداني، المجمع.

الدم وشقائقه قطعته فشبّهت حمرةا بحمرة الدم، وسميت هذه الزهرة شقائق النعمان وغلب اسم الشقائق عليها⁽¹⁾. يضيف ابن خلكان (إن ابن قتيبة ذكر في كتاب «المعارف» أن النعمان بن المنذر، وهو آخر ملوك الحيرة من اللخمين، خرج إلى ظهر الكوفة، وقد اعتمّ نبتة من بين أصفر وأحمر وأخضر، وإذا فيه من هذه الشقائق شيء كثير، فقال: ما أحسنها، أحوها، فحموها، فسمي شقائق النعمان بذلك، وقال الجوهري في «الصحاح» أنها منسوبة إلى النعمان المذكور، وكذا غيره، والله أعلم⁽²⁾).

وهكذا، فالشقائق سميت باسمها نسبة إلى النعمان بن المنذر. إنها في الواقع جراحه كما هو حال أدونيس. عليه، فنحن مع أسطورة دينية. نحن مع إله يدعى النعمان، مثله مثل أدونيس. وأدونيس هو أوزيريس.

ثم نأتي إلى (سعد القرقرة)، الذي هو شقيق النعمان، أو شقيقه الذي من هجر، أو تابعه ومضحكه، أي مهرجه. وما دام للنعمان شقيق أو مهرج، فيجب أن يكون ذا طابع ميثولوجي أي إلهي أيضا. والسؤال هو: هل سعد ظل النعمان، أم أنه نقيضه؟ نحن أميل إلى أن نراه نقيضه، إنه قرينه ونقيضه. أي يمثل شيئا معاكسا لما يمثله النعمان. فإذا كان هو الكوميديا، فإن النعمان هو التراجيديا، وإذا كان النعمان هو الموت فسعد هو الحياة، وإذا كان النعمان هو الصيد، فسعد هو الحرث.

واسم (سعد) يحيلنا إلى الإله سعد الذي تحدثنا عنه مطولا عند التعرض لمثلي (دهدرين سعد القين) و (سعد أم سعيد؟). وكنا توصلنا، بقدر ما من الثقة، إلى أن سعدا هو مثل النعمة الصيفية الفيضية. وهذا يعني أن سعد القرقرة يجب أن يكون كذلك. وربما لهذا كان اسمه بطرفيه يعني السعادة. فهو من ناحية (سعد) من السعادة، وهو من الناحية الثانية (مقرقر)، أي ضاحك، سعيد، وخلي النفس. إذ أن القرقرة مثلها مثل الكركرة تماما تعني الإغراق في الضحك: (الْقَرَقَرَةُ: الضحك إذا اسْتَغْرَبَ فِيهِ وَرَجَّعَ)⁽³⁾، أي الضحك

(1) لسان العرب.

(2) ابن خلكان، وفيات الأعيان.

(3) لسان العرب.

العالي المجلجل. وليس غريبا أن يعكس اسم سعد القرقرة طبيعته، فأسماء شخصيات الأساطير تعكس طبيعتها دوماً. وإذا كان سعد يضحك النعمان، فقد كان ضحكه لنفسه أولاً. أي انه خلي رضي البال، لأنه الناجي، لا الضائع الهالك: (أنج سعد، فقد هلك سعيد).

واسم سعد لا يفصح فقط عن سعادته، بل يشي بعلاقته بالإبل أيضاً. أي يؤكد ما توصلنا إليه سابقاً حول ارتباط الإله سعد بالإبل. إذ القرقرة صوت البعير: (قَرَقَر البعير قَرَقَرَة: هَدَر، وذلك إذا هدل صوته وَرَجَع)⁽¹⁾. يضيف الزبيدي: (القرقرة: هدير البعير... وقرقر البعير قرقرة وذلك إذا هدل صوته ورجع)⁽²⁾.

وهذا يعني أن سعداً جمل ضاحك هادر. وحين نكون مع الضحك والقرقرة فنحن مع سهيل البياني رمز القطب الجنوبي. أي مع أوزيريس الصيفي الفيضي. فسهيل البياني، بل وقطبه الجنوبي كله، يدفعان للسرور والضحك:

(النظر إلى القطب الجنوبي وإلى سهيل معاً في وقت واحد يزيل المالنخوليا، وذلك بأن ينظر العليل إلى هذا القطب، ويديم النظر إليه ليلة بعد ليلة دوماً كثيراً. وقد جُرَّب فصيحٌ، وهذا مما يدل على أن لهذا القطب وهذا الكوكب خاصية في إحداث الطرب والسرور في الناس، ولذلك أن الزنج لما كانوا متقاربين من مدار سهيل كان فيهم الطرب الشديد)⁽³⁾.

سهيل يزيل المالنخوليا، أي الكآبة الحزينة، ويحدث الطرب الشديد. ولأن سهيلاً جنوبي يطلع على ممالك الزنج، فإنه يحدث فيهم الطرب الشديد. لاشيء أوضح من هذا. عليه، فقرقرة سعد وضحكه وطربه نابع من علاقته بسهيل - الفحل. إنه سهيل باسم آخر ليس غير.

(1) لسان العرب.

(2) الزبيدي، تاج العروس.

(3) التيفاشي، سرور النفس.

وقد قرأنا البيت الذي يحن فيه سعد إلى ركوب الناقة: ليت شعري متى تحب بي الناقة نحو العذيب فالصبيون. فسعد مرتبط بالناقة لأنه جمل. فوق هذا، فسعد القرقرة كان صاحب زرع، أي فلاحا. يقول في شعره، حسب المصادر العربية:

نحن بفارس الودي أعلمنا منا بقود الجياد في السلف
فهو أعلم بالفرس منه بركون الجياد. ويضيف:

قد كنت أدركته فأدركني للصيد جد من معشر عنف
أي أنه، كما فهمنا أعلاه، أدركه عرق آبائه الذين لم تكن لهم فروسية، فمنعه من أن يتصرف كفارس صياد. من أجل هذا: (ألقى الرمح وتعلق بمعرفة {عرف} الفرس). أي أنه يعلن بوضوح أنه ليس صيادا، بل مزارع مرتبط بالإبل لا بالأفراس. وهذا يشبه قصة هابيل وقايل (قائين). فقايل وهابيل أخوان، أحدهما مزارع والآخر صياد. مثلها مثل النعمان وسعد القرقرة. فقد عرفنا أن سعد القرقرة أخ للنعمان بالرضاعة. والصياد، في الحالين، يقتل المزارع أو يحاول أن يقتله:

(وكان قربان قايل حزمة من سنبل، لأنه كان صاحب زرع ... وكان قربان هابيل كبشا، لأنه كان صاحب غنم)، فتقبل الله قربان هابيل، ولم يتقبل قربان قايل، فأقدم قايل على قتل أخيه.

بين صاحب الزرع وصاحب الغنم يدور الصراع، بين الصياد والمزارع. والصياد-النعمان يريد قتل المزارع سعد القرقرة بحيله جعله يصطاد على ظهر اليعحوم. لكن سعدا يكتشف الحيلة، وينجو. أليس هو الذي ينجو دوما: (أنج سعد فقد هلك سعيد)؟!

فارس اليعحوم

أما النعمان فقد ركب فرسه اليعحوم بكل تأكيد. من أجل هذا فهو قتيل تملؤه جراح شقائق النعمان. دليل ذلك أنه يدعى (فارس اليعحوم):

(وكان للنعمان فرس يقال له اليعحوم، وقد ذكرته العرب في أشعارها، قال ليبد بن ربيعي:

لو كان شيء في الحياة مخلداً في الدهر أدركه أبويكسوم
والحارثان كلاهما ومحرق والتبعان وفارس اليعموم⁽¹⁾

على صهوة هذا الفرس الذي (يردي من ركبته) أراد النعمان أن يرفع سعد القرقرة.
لكن سعدا قال: (أنى إذن أصرع عن الفرس، وما لي ولهذا؟). لقد فهم الخدعة. النعمان
يريد أن يزيحه ويقتله، هكذا كما هو الحال دوماً حيث يزيح الأخ أخاه، كرمز لإزاحة فصل
لفصل. لكن سعد الضاحك المقرقر الملعون نجا. رمى المطرد (الرمح القصير) وأمسك
بعرف الفرس، وقال:

يا لهف أومي فكيف أطعنه مستمسكا واليدان في العرف؟
ويقال في رواية أخرى أن النعمان تخلى عن إرغام سعد على ركوب الفرس في النهاية.
وأيا كان الأمر فقد نجا من موت محقق. إنه الإله الناجي لا القاتل الذبيح.

وكنا في كتابنا السابق قد احترنا بشأن الفرس وما يرمز إليه. فقد بدا لنا أحيانا كرمز
شتوي، وأخرى كرمز صيفي، لكنه قد يتضح هنا، وربما بقدر لا بأس من التأكيد، أنه ممثل
الإله في طوره غير الفيضي الشتوي. أي انه رمز للموت. وربما لهذا جمع بين الحمار والفرس
في قصة سعد القرقرة. فقد أرادوا إركابه على فرس ليطرد الحمار: (فدعا بفرسه اليعموم
فقال: احملوا سعدا على اليعموم وأعطوه مطردا وخلوا عن هذا الحمار حتى يطلبه سعد
فيفصره). والجملة قد توحى بصرع الحمار، لكنها قد تشير أيضا إلى صرع سعد. لهذا فقد
قال: (أنى إذن أصرع عن الفرس، وما لي ولهذا؟!).

وكلمة (يعموم) تحمل معاني عدة. لكن المعنى الرئيس هو السواد. لذا ترى المصادر
العربية أن فرس النعمان سمي باليعموم لأنه أسود اللون: (اليعموم اسم فرس كان
للنعمان بن المنذر، سمي يعموماً لشدة سواده.. وهو يفعل من الأحمر الأسود...
واليعموم: الأسود من كل شيء. قال ابن سيده: وتسميته باليعموم تحتل وجهين: إما

(1) المفضل الضبي، الأمثال.

أن يكون من الحميم الذي هو العرق، وإما أن يكون من السواد كما سميت فرس أخرى حممة⁽¹⁾.

إذن، فالبحوم هو الأسود، أو أنه من (الحميم) أي العرق. إذ عند هذه النقطة نصل إلى عبادة الخيل، أو عبادة الفرس الأسود، أو عبادة الفرس المتعرق.

عبادة الخيل

وقد وصلتنا أخبار عن عبادة العرب للخيل المتعركة. إذ نسب للرسول حديث موضوع حول عرق الخيل:

(وآخرون من الزنادقة والملاحدة كذبوا أحاديث مخالفة لصريح العقل ليهجنوا بها الإسلام ويجعلوها قاذحة فيه، مثل حديث عرق الخيل الذي فيه أنه {أي الله} خلق خيلا فأجراها فعركت فخلق نفسه من ذلك العرق). ويضيف: (مثل حديث عرق الخيل الذي كذبه بعض الناس على أصحاب حماد بن سلمة. وقالوا: إنه كذبه بعض أهل البدع اتهموا بوضعه محمد بن شجاع الثلجي. وقالوا إنه وضعه ورمى به بعض أهل الحديث ليقال عنهم إنهم يروون مثل هذا. وهو الذي يقال في متنه: إنه خلق خيلا فأجراها فعركت فخلق نفسه من ذلك العرق تعالى الله عن فرية المفسرين والحاد الملحدين)⁽²⁾.

نحن مقتنعون تماما أن هذا الحديث موضوع، وانه ينقل تقليدا جاهليا وينسبه إلى الإسلام. لكن لأنه كذلك فهو مهم. أي أنه مهم لأنه ينقل تقليدا دينيا قديما يعبد فيه طراز من الخيل المتعركة. فالله خلق من عرق هذا الطراز من الخيل. أي وبشكل ما، فإن الله هو هذا الفرس المتعرق. وهو ما يتوافق مع أن اسم فرس النعمان (اليحوم) على علاقة بالعرق أيضا. أي يبدو أننا أمام فرس أسود متعرق.

والعرب تسمي الفرس المتعرق الأسبد: (والعرب تسمي الفرس به {أي تسميه بالأسبد} إذا عرق)⁽³⁾. ويؤكد الزبيدي هذا: (والعرب تسمي به {أي بالأسبد} الفرس

(1) لسان العرب.

(2) ابن تيمية، درء التعارض.

(3) لسان العرب.

إذا عرق⁽¹⁾. وهو ما يأخذنا في ما يبدو إلى جماعة من عبدة الخيل تدعى: (الأسبذيين) مختلف في شأنهم بشدة:

(وقد اختلف في الأسبذيين من بني تميم لم سموا بذلك. قال هشام بن محمد بن السائب: هم ولد عبد الله زيد بن عبد الله بن دارم بن مالك بن حنظلة بن مالك بن زيد مائة بن تميم. قال: وقيل لهم الأسبذيون لأنهم كانوا يعبدون فرساً. قلت أنا: الفرس بالفارسية اسمه أسب زادوا فيه ذالاً تعريباً. وقيل كانوا يسكنون مدينة يقال لها أسبذ بُعْمان فُنُسُوا إليها، وقال الهيثم بن عدي: إنما قيل لهم الأسبذيون أي الجماع وهم من بني عبد الله بن دارم منهم المنذر بن ساوى صاحب هَجَرَ الذي كاتبه رسول الله ﷺ⁽²⁾).

إذن، فهم قوم كانوا يعبدون فرساً، أو أنهم نسبوا إلى مدينة في عمان تدعى (أسبذ)، أو أنهم دعوا بالأسبذيين لأنهم من «الجماع». والاسم (الجماع) مشكلة بحد ذاتها، ولا نوي الدخول فيها. أما اقتراح ياقوت بأنه مأخوذ من (الإسب) أي الفرس بالفارسية فعربه العرب وزادوا فيه ذالاً، فاقترح غير مقنع. إذ ما من داع لإضافة الذال خاصة وأن جمع الذال مع السين لا يحدث في العربية على حد رأي الأزهري.

ويضيف البلاذري عن الأسبذيين: (قالوا: وكانت أرض البحرين من مملكة الفرس، وكان بها خلق كثير من العرب من عبد القيس وبكر بن وائل وتميم مقيمين في باديتها. وكان على العرب بها من قبل الفرس على عهد رسول الله ﷺ المنذر ابن ساوى أحد بني عبد الله بن زيد بن عبد الله بن دارم بن مالك بن حنظلة وعبد الله بن زيد هذا هو الأسبذي، نسب إلى قرية بهجر يقال لها الأسبذ، ويقال إنه نسب إلى الأسبذيين، وهم قوم كانوا يعبدون الخيل بالبحرين)⁽³⁾.

وهناك من يعتبر هؤلاء قوماً من الفرس سكنوا في البحرين في حصن المشقر: (في حديث ابن عباس جاء رجل من الأسبذيين إلى النبي ﷺ، هم قوم من المجوس لهم ذكر في

(1) الزبيدي، تاج العروس.

(2) ياقوت، معجم البلدان.

(3) البلاذري، فتوح البلدان.

حديث الجزيرة قيل كانوا مسلحة لحصن المُشَقَّر من أرض البحرين الواحد أُسْبَذِيّ والجمع الأسابذة⁽¹⁾.

ويبدو لنا أنه قد حدث خلط بين (الأسبذيين) هؤلاء وبين الحامية العسكرية الفارسية كانت في البحرين. ذلك أن المنطقة العسكرية تدعى إصبهذة بالفارسية. وكان يقوم على رأسه هذه المنطقة إصبهذ، وهو اسم رتبة عسكرية فارسية، كما يقول لنا الطبري: (وكان الثالث اسمه كارد صاحب الجيش الأعظم، واسم مرتبته بالفارسية أسطران سلاز؛ وهذه مرتبة فوق مرتبة الإصبهذ تقارب مرتبة الأرجذ). ويضيف في مكان آخر: (وكان يلي الإصبهذة، وهي الرياسة على الجنود، قبل ملكه رجل وكان إليه إصبهذة البلاد، ففرق كسرى هذه الولاية والمرتبة بين أربعة إصبهذين، منهم لإصبهذ المشرق، وهو خراسان وما والاها، وإصبهذ المغرب، وإصبهذ نيمروز وهي بلاد اليمن، وإصبهذ أذربيجان)⁽²⁾. وهكذا فالإصبهذة منطقة عسكرية واسعة على رأسها قائد يدعى إصبهذ. ويبدو أن من تحت إمرة هذا الإصبهذ من الناس، أي من هم داخل ولاية إصبهذية في البحرين وسواحل الجزيرة، كانوا يدعون بالإصبهذين، جمع إصبهذ، أو إصبهذة.

ومن المحتمل جدا أن القرب اللفظي الشديد بين (الأسبذيين)، وبين (الإصبهذين) أدى إلى أن يخلط بينهما، كي يصير عباد الفرس الأسبد، أي الأسبدين، في لحظة ما كأنهم الإصبهذيون. ويبدو أن هذا الخلط أدى ذلك في النهاية إلى استعارة الذال من (إصبهذ) وإعطائها للأسبد، الذي صار الأسبد بدل الأسبد، وصار عباده الأسبذيين بدل أن يكونوا الأسبدين. وقد ساعد على التشوش أن الفرس بالفارسية (إسب)، كما أخبرنا يقوت. وربما كانت رتبة الإصبهذ بناء على ذلك تعني: الفارس.

عليه، فنحن نعتقد أن الأسبدين، وبالدال لا الذال في الأصل، كانوا من عبدة الفرس الأسود المتعرق، الذي يدعى الأسبد. وهذا يعني أنهم كانوا من عبدة الإله

(1) ابن الأثير، النهاية.

(2) تاريخ الطبري.

النعمان، النعمان بن المنذر، أي الإله الذبيح النازف. فالفرس الأسود المتعرق رمزه وحيوانه. من أجل كان يركب فرسا يحموما، أي أسود متعرقا.

وثم علاقة للخيل بالعبادة الأوزيرية كما يبدو. فداود بن سليمان، الذي يبدو كشخصية أوزيرية، علاقة بالصفات الجياد. يقول القرآن الكريم: ﴿إِذْ عَرَضَ عَلَيْهِ يَالْعِزِّي الصَّيْفَتُ الْجِيَادُ ۖ فَقَالَ إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنْ ذِكْرِ رَبِّي حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ ۚ ۝٣٢ رُودُهَا عَلَىٰ فَطْفِقٍ مَسْكًا يَالسُّوقِ وَالْأَعْنَاقِ ۚ﴾ [ص: 31-33]. (والعرب تسمى الخيل الخير)^(١)، أي أن الآية تقول: رب إني أحببت حب الخيل عن ذكر ربي. ومن أجل هذا سمى الرسول زيد الخيل الطائي باسم زيد الخير.

أما لم كان الفرس متعرقا، فربما يكون الجواب: لأنه يرمز للشتاء. فالعرق هو المطر!

إشارات معاكسة

غير أن هناك إشارات قد تعاكس ما نقول بشأن النعمان. فقصة يوميه المشهورين؛ يوم السعد ويوم النحس، قد تشير إلى أن النعمان هو أوزيريس بنغمته معا. أي أنه تركيب من النعمة العالية والسافة. أي أنه الإله بوجهيه: وكان: (أن النعمان بن المنذر ركب في يوم بؤسه. وكان له يومان يوم بؤس ويوم سعد، لم يلقه في يوم بؤسه أحد إلا قتله وفي يوم سعده أحد إلا حباه وأعطاه)^(٢). يضيف الميداني عن قصة شهيرة جدا للنعمان مع رجل طائي أكرم النعمان من دون أن يدرك أنه ملك، فطلب منه النعمان أن يأتيه في قصره ليكرمه، فكان حظه أن يأتيه في يوم بؤسه: (ومكث الطائي بعد ذلك زمناً حتى أصابته نكبة وجهد وساءت حاله، فقالت له امرأته: لو أتيت الملك لأحسن إليك. فأقبل حتى انتهى إلى الحيرة فوافق يوم بؤس النعمان فإذا هو واقف في خليه في السلاح، فلما نظر إليه النعمان عرفه وساءه مكانه فوقف الطائي المنزول به. قال: نعم. قال: أفلا جئت في غير

(١) الزبيدي، تاج العروس.

(٢) البيهقي، المحاسن والمساوي.

هذا اليوم. قال: أبيت اللعن، وما كان علمي بهذا اليوم. قال: والله لو سخ لي في هذا اليوم قابوس أبني لم أجد بداً من قتله⁽¹⁾.

يوما السعد والبؤس هنا ربما يكونان يومي الانقلاب الصيفي والشتوي. يومي الكون في فيضه، وفي قراره غير الفيضي والشتوي. وهذا يعني أن النعمان هنا يمثل الإله في وجهيه، لا في وجه واحد. إنه معا راكب اليعحوم، وسعد القرقرة. لكننا لا نعتقد ذلك، فيوم سعد النعمان هو يوم سيطرته الفصلية، ويوم بؤسه هو يوم نهايته الفصلية، أي اليوم الذي يسيطر فيه خصمه ونقيضه. وهذا المعنى يمكن قبول أن يوم السعد هو يوم النعمان الحقيقي، أي يوم الانقلاب الشتوي، بينما يوم البؤس هو يوم عدوه، أي يوم الانقلاب الفصلي.

أما قصته مع المنخل الشاعر فتشير إلى أن النعمان هو الناجي والقاتل، أي أنه في يوم سعده. والمنخل هذا في ما يبدو لنا واحد من (الضالين)، الذين سنتحدث عنهم في فصل آخر: (شاعر مقل من شعراء الجاهلية. وكان النعمان بن المنذر قد اتهمه بامرأته المتجرّدة. وقيل: بل وجده معها. وقيل: بل سعيّ به إليه في أمرها فقتله. وقيل: بل حبسه، ثم غمّض خبره، فلم تعلم له حقيقة إلى اليوم. فيقال: إنه دفنه حياً، ويقال: إنه غرقه. والعرب تضرب به المثل كما تضربه بالقارظ العتزي وأشباهه ممن هلك ولم يعلم له خبر. وقال ذو الرمة:

تقارب حتى تطمع التابع الصبا وليست بأدنى من إياب المنخل
وقال النمر بن تولب:

وقولي إذا ما أطلقوا عن بعيرهم تلاقونه حتى يثوب المنخل⁽²⁾

فههنا صدى لقصة رجلين يقتلان على امرأة، كما في قصة فقيد ثقيف، وفي (قصة الأخوين) المصرية، اللتين سنعرض لهما لاحقا. والرجلان يمثلان وجهي الكون. والقتيل

(1) الميداني، المجمع.

(2) أبو الفرج، الأغاني.

الضائع هو في الغالب الوجه الشتوي وغير الفضي. أي أن النعمان يلعب دور القاتل وليس القتيل، على الأقل في هذه القصة.

الردافة

على كل حال، يمكننا أن نفترض أن (سعد القرقرة) لا يمت للإله سعد بصلة، ولا يمثل النعمة الناجية، وأنه مجرد مهرج عادي. أي أنه كائن بشري وليس إلهيا كالنعمان. لكن المشكلة أن مهنة (المهرج)، التي لعبها سعد، ربما تكون هي ذاتها قد انبثقت من أصل ديني. ففعل المهرج أن يكون أساسا على علاقة بالملوك الموقتين Mock Kings الذين يتولون الملك يوما واحدا في السنة في وقت الانقلابات الفصلية، حتى يتمكن الملك الفعلي من العودة إلى ملكه بطاقة متجددة. وربما يكون لمن يسمون بالآرداف عند العرب علاقة هؤلاء الناس. وكانت الردافة وراثية عند العرب. يقول د. جواد علي:

(وذكر أن «ردافة الملوك»: كانت من العرب في بني عتاب بن هرمي بن رياح بن يربوع، فورثها بنوهم كابرا عن كابر حتى قام الإسلام، وهي أن يشنى بصاحبها في الشراب، وإن غاب الملك خلفه في المجلس). ويضيف: (ولا يوجد نظام خاص في «الردافة»، ولكن نظرا لما للردافة من مكانة ومنزلة، جرت العادة ألا تعطى إلا للرجال الذين لهم مكانة عند الناس ولهم عقل وشخصية، وقد تنتقل من الأب إلى الابن، وقد تنحصر في قبيلة واحدة، فإذا أراد الملك نقلها إلى قبيلة أخرى، ولم يأخذ رأي تلك القبيلة في نقلها منها، زعلت القبيلة واثارت إن كانت قوية ووقع الشر بينها وبين الملك، أو بينها وبين القبيلة الأخرى التي نازلتها على الردافة)⁽¹⁾.

وموضوع الردافة عند العرب بحاجة إلى نقاش أوسع، لكن احتمال أن يكون (سعد القرقرة) رديفا للملك النعمان، إذا كان هناك من ملك تاريخي يدعى النعمان، يركب فرسه يوما واحدا فقط، ويأخذ سلطته ليوم واحد فقط، يظل احتمالا قائما. لكن علينا أن نضيف أن الملوك الموقتين ربما يكونون في الأصل الوجه النقيض للآلهة الملوك. وكل ما جرى وحوّلهم إلى ملوك مؤقتين ومهرجين هو أنهم صاروا يلعبون هذا الدور ليوم واحد، لا لنصف سنة بكاملها.

(1) د. جواد علي، الفصل.

حتى يحن الضب في أثر الإبل الصادرة

هذا مثل واضح تماما، ولا خلاف عليه، وليس له قصة.

وهو يضرب في الشيء الممتنع المستحيل. يقال: لا أفعله حتى يحن الضب في أثر الإبل الصادرة. والحن صوت التشوق. يقال: حنت الناقة في أثر ولدها. وكذلك الحماية والإنسان. قال الراعي النميري: (حنين الثَّيْب تطرب للشياع). والشياع: مزار الراعي. يقول الميداني: (وهذا ما لا يكون)، أي حنين الضب. إذ (ليس للضب حنين)⁽¹⁾. كما (أن الضب لا يرد {الماء} أبدا) حتى يصدر⁽²⁾. فالعرب تعتقد أن الضب لا يشرب. لذا يقال أيضا: لا يكون كذا حتى يرد الضب، أي حتى يرده للشرب.

إنه إذن مثل بريء جدا. فمن المستحيل للضب أن يحن لأن ليس له حنين أصلا، ومن المستحيل له أن يصدر، لأنه لا يرد الماء أيضا. ثم كيف للضب أن يحن وراء الإبل وليس من علاقة بينه وبينها؟

غير أن علينا، حين يتعلق الأمر بالأمثال المغرقة في القدم، أن لا نصدق حكاية البراءة هذه من حيث المبدأ. فوق هذا، فليس من عادة الأمثال أن تجمع بين الأشياء مصادفة. فهي لا تضع الإبل مع الضباب في حظيرة واحدة هكذا بلا سبب. وهذا يعني أن علينا أن نسأل: لم جمع المثل بين الضب والإبل؟ وما الرابط بينهما؟ ويصير هذا السؤال

(1) الميداني، المجمع.

(2) الزبيدي، تاج العروس.

ضرورة حين نعرف أن الضب مسخ، أي أنه في الأصل كائن آخر. هذا ما نفهمه من شعر
قاله الحكم بن عمر البهراني:

(وأشدد محمد بن السكن، المعلم النحوي، للحكم بن عمرو البهراني، في ذلك وفي
غيره شعراً عجيباً. وقد ذكر فيه ضروراً كلها طريف غريب، وكلها باطل، والأعراب
تؤمن بها أجمع. وكان الحكم هذا أتى بني العنبر بالبادية، على أن العنبر من بهراء، فنفوه من
البادية إلى الحاضرة، وكان يتفق ويقتي قُتيا الأعراب، وكان مكفوفاً ودهرياً عُدُملياً، وهو
الذي يقول:

إن ربي لما يشاء قدير ما لشيء أراده من مفر

مسخ الضب في الجدالة قذماً وسهيل السماء عمدا بصغر⁽¹⁾
الجاحظ يستمتع بأساطير البهراني، ذي النزعة العدملية ويرها كلها (طريقة غريبة)،
لكنه كرجل عقلائي يرى أن (كلها باطل)، رغم أن (الأعراب تؤمن بها أجمع). ونحن في
الحقيقة نبحث هنا عن ما يعتقد الأعراب، لا عن ما يعتقد الجاحظ. يضيف الجاحظ في
مكان آخر من الحيوان تعليقا على البيت الأخير، الذي ينسب أيضا لأمية ابن الصلت:
(فإنهم يزعمون أن الضب وسهلاً كانا ماكسين عشارين، فمسخ الله عز وجل أحدهما في
الأرض، والآخر في السماء، والجدالة: الأرض، ولذلك يقال: ضربه فجذله أي ألزقه
بالأرض، أي بالجدالة)⁽²⁾.

ويضيف السيوطي على هذا مؤكداً لنا أن البهراني كان يتحدث عن فكرة شائعة:

(وأخرج من طريق أبي الطفيل عن علي بن أبي طالب كان إذا رأى سهيلاً سبه،
وقال: إنه كان عشاراً باليمن، يبخص بين الناس بالظلم، فمسخه الله شهاباً... وأخرج
بسند ضعيف عن ابن عمر مرفوعاً: إن سهيلاً كان عشاراً ظلوماً، فمسخه الله شهاباً...

(1) الجاحظ، الحيوان.

(2) المصدر السابق.

وأخرج أبو الشيخ عن الحكم قال: لم يطلع سهيل إلا في الإسلام، وإنه لممسوخ⁽¹⁾.
ويؤكد السيوطي الأمر ذاته في كتاب آخر: (ابن السني عن {الإمام} علي... كان إذا رأى
سهيلا الكوكب قال: لعن الله سهيلا فإنه كان عشارا فمسخ شهابا. وفي رواية للدارقطني
عن ابن عمر: لما طلع سهيل قال: هذا سهيل كان عشارا من عشاري اليمن يظلمهم
فمسخه الله شهابا فجعله حيث ترون. وفي رواية لابن السني عن ابن عمر أيضا لما طلع
سهيل قال: لعن الله سهيلا فإني سمعت رسول الله ﷺ يقول كان عشارا باليمن يظلمهم
ويغضبهم في أموالهم فمسخه الله تعالى شهابا فعلقه حيث ترون)⁽²⁾.

حسن جدا. حسن ومدهش! فلدينا فيض من الروايات التي تقول أن الضب
وسهيلا البياني كانا ماكسين عشارين، أي جامعي ضرائب. ولأن جامعي الأعشار ظلمة
قهارون عادة فقد مسخهما الله معا: سهيل كنجم في السماء، والضب كحيوان على
الأرض. هذا يعني أن الضب لم يكن ضبا في الأصل، بل كان مثيلا لسهيل البياني. ونحن
نعرف أن سهيلا البياني كان ملكا - إلهًا. فهو أوزيريس في طوره الفيضي. وهذا يعني أن
الضب أيضا كان ملكا - إلهًا.

وبما أن سهيلا والضب كانا معا عشارين، وبما أنهما مسخا معا، فهذا يعني أن الضب
صنو سهيل وقرينه. فحين مسخ هو في السماء مسخ الضب على الأرض. وحين نرى قرانا
مثل هذا القرآن بين سهيل والضب، فإنه يدفعنا إلى الافتراض أن الضب ظل سهيل الإله
على الأرض. وبلغة أكثر وضوحا: إنه رمزه وحيوانه.

وفي حديث منسوب للنبي - نزعاً أنه يعرض تقليداً ميثولوجياً جاهلياً - يعدد النبي
ثلاثة عشر مسخاً، ويكشف أصلها الذي مسخت عنه. ويقع الضب في قائمة المسوخ
هذه: (أما الضب فكان أعرابياً يسرق الحاج بمحجنه)⁽³⁾. وقد عرضنا في كتابنا السابق
(عبادة إيزيس وأوزيريس...) لشخصية ميثولوجية وردت ذكرها في حديث آخر للرسول

(1) السيوطي، أسرار الكون.

(2) الدارقطني، الشرائع الشريفة.

(3) المتقي الهندي، كنز العمال.

تدعى (صاحب المحجن)، كانت تفعل الفعل ذاته؛ أي تسرق الحاج بمحجنها: (أدنىست النار مني حتى جعلت أتقيها خشية أن تغشاكم... وحتى رأيت فيها صاحب المحجن الذي كان يسرق الحاج بمحجنه، فإذا علموا به قال: لست أنا أسرقكم إنما تعلق بمحجني متكئا على محجنه في النار يقول: أنا سارق المحجن)⁽¹⁾. وهذا يدل على أن الضب- الأعرابي يتهاوى مع هذه الشخصية. وقد بينا في الكتاب ذاته أن هذه الشخصية أوزيرية الطابع. فمحجنها هو، في الواقع، صولجان أوزيريس، الذي أعلاه محجن طائر، أي منسره، وأسفله شعبة حية. المحجن يمثل أوزيريس الصيفي الفياض، والحية تمثل أوزيريس اللافيضي. وأوزيريس الفيضي، الجنوبي، هو سهيل السمان، أي الجنوبي. عليه، فنحن مع سهيل- أوزيريس حين نتحدث عن الضب الذي يسرق بمحجنه.

ويعطينا جذر (ضَب) في اللغة العربية تأكيدا على العلاقة بين الضب وسهيل: (أصل الضب: اللُصوق بالأرض)⁽²⁾. وهذا ما يؤيد الشعر أعلاه. فقد (مسخ الضب في الجدالة) أي في الأرض، في حين طار سهيل إلى السماء شهابا. يضيف الجوهري، وما يقوله هنا هو الأهم: (ضَبَّ الماء والدم يَضِبُّ بالكسر، ضَبَّيًّا، أي سال). ويزيد: (ومنه يقال: ضَبَّتْ لَثَتُهُ دَمًا، إذا سالت)⁽³⁾. ومن هذا الجذر أيضا الضباب، أي الغيم المائي الذي يلف سطح الأرض أحيانا. إذن، فالضب مائي رطب سيال. وما هو سهيل السمان إن لم يكن مائيا رطبا وجالبا لماء الفيضان؟ وهذا يعني أن سهيلا والضب من طبيعة واحدة.

من أجل هذا نفهم لم تعتقد العرب أن الضب لا يرد الماء. فما حاجته إلى الماء وهو الذي يضب الماء، أي يسيله ويصبّه أصلا؟! إنه مثيل سهيل جالب الماء من أعماق الأرض. عليه، فالاعتقاد أن الضب لا يشرب اعتقاد ميثولوجي بالتأكيد، رغم أن من المحتمل أن الضب يعيش على رطوبة النباتات التي يأكلها، في بيئة الصحراء الفقيرة بالماء.

(1) المتقي الهندي، كثر العمال.

(2) الجوهري، الصحاح.

(3) المصدر السابق.

طيب، سهيل والضب على علاقة وطيدة، وهما مائتان رطبان، لكن ما علاقة الإبل بالأمر؟ ولم ربط الضب بالإبل الصادرة؟ الجواب: لأن سهيل اليماني يتمثل بجمل، بفحل من الإبل كما أكدنا في أكثر من مكان في هذا الكتاب. لذا دعي بالفحل. وقد أوردنا في السابق أقوالا واضحة حول ذلك. لكن ليس من الخطأ ترديد بعضها: (والعرب تسمي سهيلا الفحل، تشبيهاً له بفحل الإبل وذلك لاعتزاله عن النجوم وعظمه)⁽¹⁾. ويضيف الزمخشري: (ويقال: أما ترى الفحل كيف يزهر؟: يراد سهيل، شبهه في اعتزاله الكواكب بالفحل إذا اعتزل الشّول بعد ضرابه. قال ذو الرمة:

وقد لاح للشاري سهيل كأنه قريع هجانٍ عارض الشّول جافر)⁽²⁾

وقد عرفنا في كتابنا السابق أن الشعرى زوجة سهيل تتمثل هي الأخرى بناقة مثل ناقة صالح.

إذن، فسهيل إنسان - إله لكنه مسخ شهابا، غير أنه فحل من الإبل أيضا. ويفترض في نظيره الأرضي، أي الضب، أن يكون كذلك أيضا. أي أن الضب كان جملا فحلا، ثم مسخ.

عليه، فالمثل: (حتى يحن الضب في أثر الإبل الصادرة) يتحدث عن حالة بدئية أولى. حالة كان فيها الضب جملا. لذا يقال: لا أفعل ذلك حتى يحن الضب في أثر الإبل الصادرة، أي حتى يعود الوضع إلى ما كان عليه قبل أن يمسح الضب. صحيح أن العودة إليه أمر بعيد الاحتمال جدا، لأن إرادة الله قد نفذت. لكن من يضمن أن لا يغير الله مشيئته، ويعيد المسخ إلى أصله؟ من يضمن أن لا يدور الزمان حتى يعود إلى هيئته الأولى، أي إلى الوقت الذي كان فيه الضب فحلا من الإبل؟!

الضب كان إذن جملا، وكان يرد مع الإبل ويصدر معها. فهو واحد من القطيع. بل كان مثله مثل سهيل رئيسا لهذا القطيع. لذا فليس غريبا أن يحن الضب في إثر قطعان الإبل الصادرة من الماء، أي أن يصدر أصوات الحنين شوقا إلى العودة إلى قطيعه.

(1) لسان العرب.

(2) الزمخشري، أساس البلاغة.

وهناك مثل يخص الضب أيضا نعتقد أنه مرتبط بالمثل الذي نحن بصددده، هو: (أعق من ضب). وقد رأيت المصادر العربية أنه نابع من أن الضبة تأكل أولادها: (وفي المثل: «أعق من ضب». قال ابن الأعرابي: إنها يريد به الأنثى. وعقوقها أنها تأكل أولادها، عن غير ابن الأعرابي⁽¹⁾). ويؤكد الجاحظ هذا الأمر: (ومن أعاجيب الضبة أنها تأكل أولادها، وتجاوز في ذلك خلق الهرة، حتى قالت الأعراب: أعق من ضب)⁽²⁾. ويزيد العسكري موضحا: (يريدون {أعق} من ضبة، فأسقطوا الهاء لكثرة الاستعمال. وعقوقها أنها تأكل أولادها، وذلك أنها إذا باضت حرست بيضها وقاتلت كل من أرادها من حية أو ورن، فإذا خرجت أولادها وتحركت ظلتها شيئا يريد بيضها فوثبت عليها فقتلتها، فلا ينجو منها إلا الشريد)⁽³⁾.

وهكذا فقد عُدل المثل، وأصبح الضب الذكر ضبة أنثى، كي يتوافق مع فكرة أن الضبة تأكل أولادها. نحن نعتقد أن وصف الضب بالعقوق نابع من علاقته بسهيل اليماني، وليس له أي علاقة بالحكاية الغربية عن أكل الضبة لأولادها. ذلك أن سهيلا عاق. والعقوق هو الانشقاق والاختلاف. ولدينا الكثير الذي من شأنه أن يؤكد أن سهيلا عاق. وثم خبر ينتهي إلى ابن عباس يقول ذلك مباشرة: (وأخرج عن ابن عباس قال في سهيل: «أمرت النجوم بأمر وأمر سهيل بأمر فخالف فخولف به»)⁽⁴⁾. إذن، فقد خالف سهيل الأمر الإلهي منشقا عن النجوم كلها. فوق ذلك، فإن سهيلا يوصف دوما بأنه منفرد، أي منزو ومبتعد عن النجوم: يقول:

(فَبَاتَ عَذُوبًا لِلسَّمَاءِ كَأَنَّهُ سُهَيْلٌ إِذَا مَا أَفْرَدَتْهُ الْكَوَاكِبُ)

(1) ابن سيدة، المحكم.

(2) الجاحظ، الحيوان.

(3) ابن دريد، الجمهرة.

(4) السيوطي، أسرار الكون.

شبهه بسهيل لأن الكواكب تزول عنه ويبقى منفردا ليس معه شيء منها⁽¹⁾.
ويضيف المرزوقي: (وإذا توسّطت الشعري العبور السماء ثم نظرت على سمتها قريباً من
الأفق رأيت سهيلاً قد توسط مجراه أو قريباً، وذلك أرفع ما يكون في السماء. وهو قليل
العلو، قريب المجرى من الأفق. وهو عند المنجمين طرف سَكَن السفينة. وهو كوكب
منير عظيم أحر منفرد عن الكواكب، وأقرب مجراه من الأفق، تراه أبداً يضطرب. ولما
يعرض لسهيل من ذلك ولانفراده قال الشاعر:

أراقبُ لوحاً مِنْ سهيل كأنه لذا ما بدا مِنْ آخر الليل يطرف
يعارض عن مجرى النجوم ويتحي كما عارض الشول البعير المؤلف⁽²⁾

وهكذا فسهيل في طرف السَّكَن. وهو كوكب منفرد. وهو يعارض عن مجرى
النجوم ويتحي. كل هذا يدل على أن سهيلاً عاق منشق. وهذا هو الأمر الذي يجعل من
الضرب عاقاً. فهو الصورة الأرضية لسهيل.

كذلك، فإن سهيلاً والشعري مرتبطان بالعقيق. والعقيق يجتمع جذر واحد مع
العقوق. لذا يتشاءم بعض الناس بالعقيق. من أجل هذا حاول بعضهم أن يعيد قراءة
حديث منسوب للنبي يقول فيه: (تَحْتَمُوا بالعقيق فإنه مبارك)، أي تحلوا بخواتم العقيق،
قائلين إنه تصحيف وأن الأصل هو: (تَحْمُوا بالعقيق)، أي أقيموا خيامكم بوادي العقيق،
وهو واد معروف.

طبعاً، علينا أن لا نستخف بخرافة أن الضرب يوصف بالعقوق لأن الضبة تأكل
أولادها. وهناك من يقول أن الضرب وليس الضبة هو من يأكل أولاده. فلا بد من وجود
مغزى ما أسطوري لهذه الحكاية، وإن كنا لا نعرف هذا المغزى.

لكننا لا نريد أن نمضي أبعد من هذا في موضوع داود. فهذا ليس موضوعنا.



(1) ابن سلام، الأمثال.

(2) المرزوقي، الأزمنة والأمكنة.

الفصل الثامن

هذا حظ جد من المينة

هذا مثل متفق عليه؛ متفق على نصه، متفق على قصته. ويضرب في براءة الساحة، وفي حزم المرء في تحديد ما له وما عليه. وقصة المثل فيها قدر من الغرابة:

(زعموا أن رجلا من عاد كان ليبيّا حازما، يقال له جد، نزل على رجل من عاد وهو مسافر فبات عنده. ووجد عنده أضيافا قد أكثروا من الطعام والشراب قبله، وإنما طرقهم جد طروقا، وبات وهو يريد الدلجة من عندهم بليل، ففرش لهم رب البيت مينة - والمينة: النطع - فناموا عنده، فسلح بعض القوم الذين كانوا يشربون، فخاف جد أن يدلج فيظن رب البيت أنه هو فعل، فقطع حظه من النطع الذي نام عليه، ثم دعا رب المنزل حين أراد إن يدلج وقد طواه فقال: هذا حظ جد من المينة، فأرسلها مثلا!)⁽¹⁾.

وقد شاع ذكر (جد) هذا في الشعر. قال مالك بن نويرة:

ولما أتيتم ما تمنى عدوكم عدلت فراشي عنكم ووسادي
وكنت كجد حين قد بسهمه حذار اختلاط حظه بسواد
وقال خراش بن شمير المحاريبي:

كما احتاز جد حظه من فراشه بمبراته في أمره إذ يزاوله

(1) الضبي، أمثال العرب.

هذا هو جوهر القصة ولا زيادة عليها تقريبا. لذا فالمثل من هذه الناحية سهل ومضبوط: جد رجل من قوم عاد، كان في سفر، فبات ليلة عند أناس، وبات معه قوم كانوا قد سبقوه إلى هؤلاء الناس. أكل القوم وشربوا ثم سلحوا، أي أحدثوا في ملابسهم وهم نائمون، فتلوثت المينة، أي فرشاة الجلد التي ناموا عليها، فنهض جد وقطع القسم الذي نام عليه من المينة بسهمه، وأراه لصاحب المنزل كي يثبت أنه ليس مسؤولا عما جرى قائلا: هذا حظ جد من المينة. ذلك أنه كان يريد أن يدلج، أن يتابع سفره ليلا، فخاف إن هو لم يطلع صاحب المنزل على الحقيقة أن يتهم بأنه هو الآخر أحدث على النطع كما أحدث القوم. وهكذا برأ ذمته ومضى.

والمثل، كما نرى، من الأمثال التي لها قصة «مسمجة» لا يستحب نقلها، كما اعتاد بعض المفسرين أن يقولوا عن مثل هذه القصص. لكننا نعتقد أن السجاسة مجرد غطاء، أو مجرد لعبة تخفي المعنى الأصلي للمثل. فهذا المثل يصوغ أسطورة الدينية على شكل لغز لغوي. لغز يلعب على المعاني المختلفة للكلمات. وإذا لم ندرك اللغز، فسوف يفوتنا المعنى، لنعلق عند المستوى الظاهري للقصة الأسطورية.

وقبل أن نحاول فهم قصة المثل ولعبتها، علينا أن نثير الانتباه إلى أن تعبير (رجل من عاد) وأمثاله من التعبيرات مثل (امرأة من عاد) أو (رجل من ثمود) هي إشارة أولى بدئية إلى أننا أمام أسطورة، لا أمام حدث واقعي. عليه، فحين نرى مثل هذا التعبير يجب أن نفطن إلى أننا ننقل من الواقع إلى الميثولوجيا.

ثم لنبدأ باسم (جد). فقد أوضحنا في كتابنا السابق (عبادة إيزيس وأوزيريس في مكة) أن هناك إلها معروفا لدى شعوب الجزيرة العربية يحمل هذا الاسم. يخبرنا د. جواد علي أن: (هناك أسماء أصنام لم ترد في كتاب الأصنام. وقد ذكرها الكلبي في بعض مؤلفاته. ومن هذه الأصنام:.. ذريح، وباجر، والجد). كذلك (ورد في الأسماء العربية «عبد جد» و«عبد الجد»). وقد ورد اسمه أيضا في تركيب مع أسماء أخرى مثل: جد عوذ. و(جد عوذ هو إله معروف مشهور عند الصفيوين... كما ورد «جد ضيف» «جد صف»). وحفظت لنا (النصوص الثمودية أسماء جملة آلهة... منها الإله ود، وجد هدد، وشمس، وعزيز، ونعر جد). كذلك نعرف (جد عوض. وقد تعبد له الصفيون). إذن، فجد إله شهير جدا.

وقد بينا في الكتاب ذاته، أن هذا الإله هو أوزيريس الفيضي الصيفي. وبينما أن سفر أشعيا في التوراة ذكر اسم هذا الإله مع إله آخر هو مني: (أما أنتم الذين تركوا الرب ونسوا جبل قدسي ورتبوا للسعد الأكبر {«جد» في الأصل العبري} مائدة وملاؤا للسعد الأصغر {«مني» في الأصل العبري} خمرًا مزوجة، فإني أعينكم للسيف وتحشون كلكم للذبح لأني دعوت فلم تحيوا. تكلمت فلم تسمعوا بل عملتم الشر في عيني وأخرتم ما لم آمر به)⁽¹⁾.

وأوضحنا أن جد ومني هما وجهها الإله أوزيريس: الفيضي الصيفي القصير، والشتوي غير الفيضي الطويل، وهما يمثلان السلات ومناة. كما أثرنا الانتباه إلى أن أوزيريس في قمة فيضه، أي في الشهر التاسع، يدعى (جد الخريف). أما الاسم (نعر جد) فافترضنا أنه ركب تركيب تماء وتساو، أي أن نعر = جد. وهذا يعني أنهما اسمان لذات الإله. وتماهي نعر مع جد مهم وكاشف لطبيعة جد. ذلك أن جذر نعر العبري يعني الفيض والسيلان الشديد، الأمر الذي يشير إلى أن جد يحمل نفس الطبيعة، أي أنه سيال فيضي. يقول لسان العرب: نعر الجرح بالدم ينعر إذا فار. وجرح نعار: لا يرقأ. ونعر العرق ينعر نعرًا أي فار منه الدم. عليه فلا بد أن يكون جد أيضًا إله فيضي نعار. ونحن نعتقد أن (نعر-جد) العربي هذا على علاقة وطيدة بـ (نعر-مر) المصري المصور على وجهي الصلاية المعروفة باسمه (صلاية نعرمر). ونرى أن صلاية نعرمر تصور الإله-الكون في وجهه، الفيضي، واللافيضي الشتوي. أي أن نعر هو الفيض، في حين أن (مر) هو للافيض.

ويتمثل جد، أي أوزيريس في فيضه، في النقوش المصرية بجذع شجرة، أو بمجموعة من عيدان الأغصان أو عصي القصب تشكل معا جذعا. وهناك دلائل على أن جذع الشجرة يدعى (جد) في العربية. فثم حديث نبوي غامض قد يؤكد أن جذع الشجرة يدعى (جد) في العربية. فقد قال لرجل اختلف مع آخرين حول حظه من ماء السقي:

(1) أشعيا، 65: 11-13.

(احبس الماء حتى يبلغ الجذ؛ هي المسناة وهو ما رفع حول المزرعة كالجدار. وقيل: هو لغة في الجدار. وروي الجدر، بالضم، جمع جدار. ويروى بالذال.. والجدر: الحواجز التي بين الدبار المسكة الماء) ⁽¹⁾.

وهكذا فالجد هو المسناة، أي السد الصغير الذي يحجز الماء. أو أن الكلمة هي الجدر وليس الجد، والجدر هو الجدار. ونحن نعتقد أن الكلمة هي الجدر، وأنها تعني: الجذع وليس السد الصغير، وأن الرسول قال ما معناه: احبس الماء حتى يرتفع فيبلغ جذع الشجرة، أو جذوع الأشجار، ثم أطلقه.

كذلك نعتقد أن كلمة (جدد) التي وردت في القرآن في سورة فاطر هي جمع (جد) بمعنى الجذع: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بَيْضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٍ ۚ وَمِنَ النَّاسِ وَالْدَوَابِّ وَالْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ ۚ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ ۝﴾ [فاطر: 27-28].

والغالبية على أن الجدد في الآية تعني الطرق في الجبل. يقول القرطبي في تفسيره عن الجدد:

(طرائق تختلف لون الجبل). ويضيف الجوهري: (طرائق تختلف لون الجبل) ⁽²⁾. أما الأزهري فيقول: (الجدد: الخطط والطرق تكون في الجبال، خطط بيض وسود وحمرة، كالطرق تكون في الجبال، واحدها: جُدة) ⁽³⁾.

ونحن نختلف مع كل هذا بشدة، ونرى أن كلمة (جدد) جمع (جد)، وأنها تعني الأغصان السميكة للأشجار أو جذوعها. أي أن الآية تتحدث عن أشجار تنمو في الجبال بجذوع مختلفة الألوان. ونظن أن منطق الآية لا يسمح بالحديث عن (طرائق في الجبال).

(1) لسان العرب.

(2) الجوهري، الصحاح.

(3) الأزهري، التهذيب.

ذلك أنها تتحدث عن ما تخرجه قدرة الله بالماء من ثمار وأشجار وأنعام ودواب. أي أنها تتحدث عن الكائنات الحية كما جاء في الآية المعروفة: ﴿وَحَلَّلْنَا بِرَأْسِنَا كُلَّ شَيْءٍ وَحَيْثُ﴾ [الأنبياء: 30].

ويؤيد جذر (جد) هذا الاستخلاص. فهو يعني: القطع. والجد، أي الجذع، هو قطعة من الشجرة.

كما نظن أن ما جاء على لسان الجن في سورة الجن في القرآن يخص هذا الإله بالذات: ﴿قُلْ أَوْحَىٰ إِلَيَّ أَنَّهُ سَمِعَ نَفَرٍ مِّنَ الْجِنِّ يَقُولُ إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا ۖ يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ فَآمَنَّا بِهِ وَلَمْ نُشْرِكْ بِرَبِّنَا أَحَدًا ۚ ۝ وَأَنَّهُ تَعَلَّىٰ جَدُّ رَبِّنَا مَا اتَّخَذَ صَاحِبَةً وَلَا وَلَدًا ۚ﴾ [الجن: 1-3]. وقد حارت المصادر العربية أبها حيرة في تفسير جملة (جد ربنا) الغامضة. وإليك المقترحات لتفسير هذه الجملة:

الجد في اللغة: العظمة والجلال. أنس بن مالك والحسن وعكرمة أيضا: غناه، ومنه قيل للحظ جد، ورجل مجدود أي محظوظ. ابن عباس: قدرته. الضحاك: فعله. القرطبي والضحاك: آلاؤه ونعمه على خلقه. أبو عبيدة والأخفش ملكه وسلطانه. السدي: أمره. سعيد بن جبير: «وأنه تعالى جد ربنا» أي تعالى ربنا. وقيل: إنهم عنوا بذلك الجد الذي هو أب الأب، ويكون هذا من قول الجن. وقال محمد بن علي بن الحسين وابنه جعفر الصادق والربيع: ليس لله تعالى جد، وإنما قالته الجن للجهالة، فلم يؤخذوا به. وقراءة عكرمة «جد» بكسر الجيم: على ضد الهزل. ويروى عن ابن السميع أيضا وأبي الأشهب «جدا ربنا»، وهو الجدوى والمنفعة⁽¹⁾.

وكما نرى فكل مفسر يضرب في اتجاه لغموض الجملة، النابع من أنها تحمل إشارة ميثولوجية لم يفهمها المفسرون. ونحن نرى أن جد هنا تعني جد الذي تتحدث عنه، وأن الجملة يجب أن تقرأ هكذا: (وأنه تعالى جدُّ ربنا) برفع الباء في ربنا، أو (جدُّ ربنا) بكسر الباء في ربنا. وفي الحالة الأولى يكون المعني: (تعالى إلهنا جد). وفي الثانية: (تعالى جد

(1) تفسير القرطبي.

ربنا)، أي ارتفع الجذع الذي يمثله ويرمز له وانتصب. والارتفاع رمز للانبعاث. بناء على هذا يكون هذا القول (من قول الجن) كما قال سعيد بن جبير. أي إن القرآن يقول (تعالى جد، إلهنا) على لسان الجن. فقد كانت الجن ترى أن جد- الجذع، جذع أوزيريس، هو ربها المعبود. وهي لم تحاسب على قولها الكافر هذا لأنها كانت تخلط بين دينها القديم بالدين الإسلامي الجديد.

الجذيل المحكك

أكثر من هذا، نحن نعتقد أن القول العربي الشهير، والذي يروى أن المنذر بن الحباب بن الجموح الأنصاري قاله يوم السقيفة: (أنا جذيلها المحكك)، هو أيضا على علاقة بما نحن فيه. ذلك أن جذر (جذذ) تنويع على (جدد) أو العكس. فهما يعنيان القطع، كما يعنيان جذع الشجرة: (الجذيل تصغير الجذل، وهو أصل الشجرة تقطع أغصانها وتبقى قائمة، فتجيء الجرباء من الإبل فتحتك به، وهو يسمى جذل الحكاك)⁽¹⁾.

ويضيف الميداني: (الجذيل، تصغير الجذل وهو أصل الشجرة. والمحكك، الذي تتحرك به الإبل الجربى وهو عود ينصب في مبارك الإبل تتمرس به الإبل الجربى)⁽²⁾. أما الأزهرى فيقول عن أبي عبيد شارحا جملة الحباب: (قال أبو عبيد: الجذيل تصغير جذل، وهو عود ينصب للإبل الجربى لتحك به من الجرب. فأراد أنه يستشفى برأيه كما تستشفى الجربى بالاحتكاك بذلك العود)⁽³⁾.

أما ابن منظور فيقول: (والجذل المُحَكَّك: الذي ينصب في العطن لتحك به الإبل الجربى؛ ومنه قول الحباب بن المنذر الأنصاري يوم سقيفة بني ساعدة: أنا جذيلها المحكك وعذيقها المرجب؛ ومعناه أنه مثل نفسه بالجذل، وهو أصل الشجرة، وذلك أن الجربة من الإبل تحتك إلى الجذل فتشفي به، فعنى أنه يشفى برأيه كما تشفى الإبل بهذا الجذل الذي تحتك إليه؛ وقيل: هو عود ينصب للإبل الجربى لتحك به من الجرب)⁽⁴⁾.

(1) ابن حمدون، التذكرة الحمدونية.

(2) الميداني، المجمع.

(3) الأزهرى، تهذيب اللغة.

(4) لسان العرب.

إذن، فالكل يجمع على أن الجذل، أو الجذيل، هو جذع شجرة أو عود غليظ ينصب في مبرك الإبل كي تحتك به. ونعتقد أن هذا الجذع رمز للإله. إذ أن (جذل) و (جذيل) كلمتان مركبتان من (جذ إيل) أو (جذ إل). وهي تعني: الإله جد أو جذ. وهذا يعني أن (عمود جد)، أي العمود الذي يمثل الإله أوزيريس في فيضه، كان يوضع في مبرك الإبل. ونظن أنه كان يوضع هناك في الأصل ليس كي تحتك به الإبل، بل كي يجمعها ويحميها. فالإله أوزيريس الفيضي، أي سهيل اليهاني، يتمثل بفحل، أي بجمل ذكر. لذا دعي سهيل بالفحل. ووجود جذع الإله أوزيريس بين الإبل هو وجود لزعيم الإبل بينها، فهو فحل القطيع وذكره الأول. طبعاً لا بد أن الإبل استعملت هذا الجذع كي تحتك به، فصار عموداً للاحتكاك. وهكذا، فحين وقف الحباب الأنصاري، وقال: (فقال أنا جذيلها المحكك) فهو يعني: أنا من يقول الكلمة الفصل لأنني زعيم في الأنصار ورأس لهم.

ولا بد لنا أن نذكر أننا سنتحدث في فصل (أريها السها وتريني القمر) عن رجل يدعى (ابن ألغز) ساويناه بالإله (السها)، أي بالوجود الشالي الشتوي لأوزيريس. ولهذا الرجل، كما نخبرنا أبو الفرج في الأغاني، ذكر ضخمة هائل: (فكان إذا أنعظ احتكت الفصال بأيره). ومن الواضح بالنسبة لنا أن هذا الذكر هو، بشكل ما، عمود جد. فحين ينعظ ابن ألغز، أي يتوقف قضيبه ويصبح مستقيماً، تحتك به الجمال. أي أنه الجذيل المحكك. إنها تحتك برمز الإله وتمثاله. وهو ينتصب ويرتفع صيفاً، أي في وقت الفيضان، حيث يتدفق ماؤه.

لغز لغوي

بناءً على هذا كله، نعتقد أن جد بطل مثلنا (هذا حظ جد من المبناة) هو هذا الإله ذاته، وليس رجلاً واقعياً اسمه جد. المثل يتحدث عن هذا الإله. أي أنه جملة دينية تتحدث عن أسطورة هذا الإله. ونود أن نقول أن سر قصة هذا المثل يكمن في اللعب على معاني كلمتي: (سلح) و(مبناة). وهو لعب مقصود ربها، أي انه جعل هكذا للإلغاز، أو أنه نبع من اختلاف معاني جذر (يلح). وهذا اللعب يجعلنا أمام خيارين: البقاء على السطح عبر أخذ المعنى الظاهري، أو النزول للأعماق. فإن أخذنا أقرب المعاني ظللنا عن السطح. أما إذا أخذنا المعاني الأخرى، فسوف نصل إلى المغزى الميثولوجي للحكاية. وهو

المعنى المقصود في كل حال. يعني أننا أمام (لغز) لغوي قد يضللنا أو يقودنا إلى الأسطورة. وعلينا أن نعترف أن المصادر العربية فشلت في حل اللغز اللغوي في هذا المثل، وظلت بذلك عند السطح في ما يخص فهمه. والسبب هو الانقطاع الذي حصل مع الأساطير القديمة بعد الإسلام.

وسوف نبدأ بتوضيح لغز كلمة (سلح) قبل أن نذهب إلى (المبناة). وجذر سلح في العربية يعطي عدة معانٍ؛ أهمها: البراز، ثم ماء المطر. فالبراز، أو البراز السائل على وجه الخصوص، هو السِّلح. أما ماء المطر فهو السِّلح. ونظن أن ماء المطر هو المقصود في المثل. يقول الزبيدي: (السلح بالتحريك: ماء السماء في الغدران... يقال: ماء العِد وماء السلح)⁽¹⁾. ويكرر ابن منظور القول ذاته: (السلح ماء السماء في الغدران وحيثما كان، يقال: ماء العِد وماء السلح)⁽²⁾.

أما ماء العِد فهو الماء الجوفي. عليه، فماء السِّلح هو ماء المطر الشتوي السهاوي العلوي، وماء العِد هو ماء العيون، أي الماء الأرضي السفلي. ينقل اللسان عن الأصمعي تفسيره للحديث الذي يقول: (قال الأصمعي الماء العِد: الدائم الذي له مادة لا انقطاع لها مثل ماء العين وماء البئر وجمع العِد أعداد. وفي الحديث نزلوا أعداد مياه الحديبية أي ذوات المادة كالعيون والآبار). يضيف اللسان: (وقيل العِد: ما نبع من الأرض، والكرع ما نزل من السماء)⁽³⁾. وهذا ما يؤكد الزبيدي: (قيل: العِد: ما نبع من الأرض والكرع: ما نزل من السماء... يقال: أَمِنَ العِد هذا أَم من ماء السماء؟)⁽⁴⁾.

إذن، فماء السلح، أو الكرع، هو ماء المطر، أي ماء السماء، وماء العِد هو الماء الأرضي، أي ماء الينابيع، أي الماء الأرضي غير السهاوي. بناء عليه، فحين يقال سلح القوم فهو تعبير رمزي ملغز، يريد أن يقول: أمطروا، أي أمطرت السماء وحل الشتاء. وتشبيه السلح بالمطر الذي يجلبه نبات نعش معروف. وخذ هذا التعبير: (وأنت يا فاسق

(1) الزبيدي، تاج العروس.

(2) لسان العرب.

(3) المصدر السابق.

(4) الزبيدي، تاج العروس.

ستضرب ضربة حتى أرى ضوء بنات نعش في سلاحك، ثم قدم فضربت عنقه⁽¹⁾. ويا لها من جملة كاشفة: (حتى رأيت ضوء الثريا في سلحه). أي حتى سلح سلحة كبيرة كأن مطر الثريا فيها. عليه، فحين سلح القوم، أي حين حل الشتاء، قطع جد حصته من المبناء وأدلى، أي غادر وسافر. ذلك أن الشتاء والمطر ليس وقته. فوقته، كممثل لأوزيريس الفيضي، هو ماء العد، ماء الفيضان والينابيع، أي الماء الأرضي. وفيضان النيل يحدث في الصيف، بعد ظهور نجمة الشعرى. أي أن وقت جد هو الصيف. عليه، فقد غادر حين حل الشتاء، حين سلح القوم، أي حين نزل المطر. لم يكن بإمكانه أن يبقى ما دام فصله قد انتهى. لقد حل فصل الشتاء النقيض، وفي هذا الفصل يحمل جد قطعه من الجلد ويمضي.

بذا فمركز اللغز يكمن في كلمة سلح. وإذا لم تظن لهذا فستكون أمام قصة يخبرها الناس فيها في ملابسهم، ويلوثون النطع الذي ينامون عليه.

لكن جد قبل أن يذهب قطع حصته من المينة، وأخذها لصاحب البيت قائلاً: هذا حظ جد من المينة. والمينة في العربية هي النطع الجلدي الذي يفرش للنوم. لكنها أيضاً هي قبة الأدم، أي خيمة من جلد تصنع على شكل قبة. يقول لسان العرب: (المبنة قبة من أدم). وهناك دلائل على أن معابد الجزيرة العربية كانت في الأصل تقام كقبة من أدم. وينقل لنا ياقوت أن كعبة نجران كانت قبة من أدم: (وذكر هشام بن الكلبي أنها كانت قبة من أدم من ثلاثمائة جلد كان إذا جاءها الخائف أمن أو طالب حاجة قضيت أو مسترقد أرفد وكان لعظمها عندهم يسمونها كعبة نجران، وكانت على نهر بنجران)⁽²⁾. قبة الأدم هنا تمثيل لأرضي للعبة السماوية. كما أن كثيراً من كهنة الآلهة كانوا يضربون لأنفسهم قبة من أدم، كي يقدموا فيها نبوءاتهم. فهم يمثلو الآلهة، وقتهم الأرضية تمثيل لقبة الآلهة، أي السماء.

(1) البلاذري، الأنساب.

(2) ياقوت الحموي، معجم البلدان.

عليه، فثم في قصة المثل لعب واضح أيضا على كلمة (مبناة). فظاهر القصة يروحي أننا نتحدث عن النطع، وأن جد قطع القسم غير الملوث الذي يخصه من هذا النطع. لكن القصد الفعلي هو الحديث عن القبة السماوية. فقد أوضح جد حظه من القبة السماوية، أي قطع قطعه الخاصة من القبة السماوية. وهذه القطعة هي القطعة الجنوبية، القطعة المرتبطة بالصيف وبرج الجوزاء. أما قطعة الذين سلحوا فهي القطعة الشمالية، أي قطعة بنات نعش.

ولا يستبعد المرء أن يكون هذا المثل منتزعا في الأصل البعيد من طقس محدد، يتم عند الانقلاب الشتوي، ويقوم فيه كاهن الإله جد، أي أوزيريس الفيضي، بتحديد حصته من قبة جلد، تمثل القبة السماوية، عبر قطعها بالسكين أو السهم أو غيرهما، قائلا: (هذا حظ جد من المبناة). فلكل واحد من وجهي الإله حصته، ولا يجب أن يخلطا ببعضهما. وحين يحل موعد غيابه جد ربها كان عليه، أو على كاهنه الذي يأخذ اسمه، أن يلف قطعه الخاصة من القبة ويرحل! وهذا يعني أن المثل هو في الأصل قول طقسي يقوله كاهن إلهي مقدس، ثم سار مثالا في ما بعد.



القصة الخامسة

فلم ربح العير، إذن؟

هذا مثل (يضرِب للشيء فيه علامة تدل على غير ما يقال لك) (الميداني، المجمع). وقائله عند الغالبية الساحقة هو أفنون التغلبي الشاعر. لكن الميداني يوحى وكأن امرأ القيس هو من قاله: (قال امرؤ القيس لما ألبسه قيصر الثياب المسمومة وخرج من عنده، وتلقاه عير فربض، فتفاءل {= تشاءم} امرؤ القيس، فقليل: لا بأس عليك. قال: فلم ربح العير إذن؟ أي أنا ميت)⁽¹⁾. أما الآخرون فيقولون أن امرأ القيس استشهد بالمثل ولم يتدعه:

(تلقى امرأ القيس حين ألبسه قيصر الحلة المسمومة عير فربض، فتطير منه، فقليل له: لا بأس عليك، فقال ذلك. يضرِب في شيء تسمعه وأنت ترى ما يدلك على خلافه. وأصله أن صريم بن معشر التغلبي، الملقب بأفنون، أخبره بعض الكهان بأنه يموت بمكان يقال له «الآلة». فأتى على ذلك ما شاء الله. ثم خرج في ناس من قومه يريدون الشام، فضلوا الطريق، فدلهم رجل فقال لهم: خذوا على مكان كذا وكذا حتى إذا استقبلتكم قارة يقال لها آلهة فاجعلوها على اليسار فإنكم على الطريق. فلما سمع أفنون بالآلة تذكر قول الكاهن. فلما أتوا آلهة، نزل القوم ليلاً فلم ينزل أفنون عن حماره، فربض الحمار، فلدغته أفعى، فجزع أفنون وقال: الموت والله، فقال له القوم: لا بأس

(1) الميداني، المجمع.

عليك يا صريم، فقال: فلم ربح العير إذا؟! فأرسلها مثلاً، ومات⁽¹⁾. ويقال أنه أنشد عندما أحس بالموت هذين البيتين:

كفى حزناً أن يرحل المركب غدوة
وأترك في جنب الألهة ثاويها

وهناك من ينسب قصة ما تشبه قصة المثل إلى العاصي بن وائل السهمي، الذي يقال أنه هو من وصف الرسول بأنه أبتر، فردت عليه الآية القرآنية بالقول: ﴿وَإِنَّ شَاءَ ابْنِكَ هُوَ الْأَبْتَرُ﴾ [الكوثر: 3]:

(العاصي بن وائل السهمي. قال البلاذري: ركب حماراً له، ويقال بغلة بيضاء، فلما نزل شعباً من تلك الشعاب وهو يريد الطائف ربح به الحمار أو البغلة على شربة، فأصاب رجله شوكة منها، فانتفخت حتى صارت كعنق البعير ومات. ويقال إنه لما ربح به حماره أو البغلة لدغ فمات مكانه. قلت: القول الأول رواه البلاذري، والقول الثاني رواه أبو نعيم بسند ضعيف عن ابن عباس⁽²⁾).

والمثل يروى في عدة صيغ عندما يتعلق الأمر بالدابة. فأحياناً يقال ركض بدل ربح. ومن الواضح، بالنسبة لنا، أن ركض تصحيف لربح. لكن الاختلاف الأشد في الرواية يأتي عند من يتحدثون عن بعير لا عن عير (حمار)، مثل السهيلي في الروض الأنف، أو البغدادي في خزانة الأدب:

(ذكروا أن أفتونا خرج في ركب، فمروا بربوة تعرف بالألهة. وكان الكاهن قبل ذلك قد حدثه أنه يموت بها، فمر بها في ذلك الركب، فلما أشرفوا عليها وأعلم باسمها كره المرور بها. وأبوا أصحابه إلا أن يمرؤا بها، وقالوا له: لا ننزل عندها، ولكن نجوزها سعيًا. فلما دنا منها بركت به ناقته على حية، فنزل لينظر فنهشته الحية فمات، فقبـره هنالك.

(1) الزنجشري، المستقصى.

(2) شمس الدين الشامي، سبل الهدى.

وقيل في حديثه: إنه مر بها ليلا فلم يعرف بها حتى رضى البعير الذي كان عليه وعلم أنه عند الألهة، فجع، فقيل له: لا بأس عليك فقال: فلم رضى البعير؟! (1)

وهكذا فالسهيلي يجعل الدابة من الإبل، لكنه يتردد بين الناقة والبعير. أما البغدادي فيجعلها ناقة: (فجعلت ناقته ترتعي عرفجاً، فلدغتها أفعى في مشفرها، فاحتكت بساقه والحيّة متعلقة بمشفرها، فلدغته في ساقه، فقال لأخ معه: احفر لي قبراً فأني ميت!) (2).

والمشكلة أن الفرق بين العير والبعير واسع جداً ميتولوجياً. وبذا سوف يختلف تفسيرنا للمثل كله إذا كان الأمر يتعلق بالبعير لا بالبعير. طبعاً، هناك احتمال لأن يكون تصحيح قد حصل محولاً (العير إلى بعير)، وليس من فرق بينهما سوى الباء. كما يمكن للإشكالات المعروفة حول معنى كلمة (العير) في العربية أن تكون قد قادت إلى تحويل العير إلى بعير. فالعير هو الحمار، أو الحمار الوحشي، لكن العير أيضاً قافلة الجمال عند بعض اللغويين: (العير... العير الجبل، وقد غلب على جبل بالمدينة. والعير السيد والملك) (3). ويضيف: (العير: الحمار، أيا كان أهلياً أو وحشياً، وقد غلب على الوحشي) (4). لكن يختلف على قافلة العير إن كانت قافلة جمال أو قافلة حمير. يضيف اللسان: (والعير، مؤنثة: القافلة، وقيل: العير الإبل التي تحمل الميرة... وفي التنزيل: «ولما فصلت العير». وروى سلمة عن الفراء... قال: والعير الإبل... وقال أبو الهيثم في قوله: ولما فصلت العير كانت حمراً، قال: وقول من قال العير الإبل خاصة باطل. العير: كل ما امتير عليه من الإبل والحمير والبغال، فهو عير... وحكى الأزهري عن ابن الأعرابي قال: العير من الإبل ما كان عليه حمله أو لم يكن. وفي حديث عثمان: أنه كان يشتري العير حكرة، ثم يقول: من يربحني عقلها؟ العير: الإبل بأحائها، فعل من عار يعير إذا سار، وقيل: هي قافلة الحمير) (5).

(1) السهيلي، الروض الآنف.

(2) البغدادي، الخزانة.

(3) لسان العرب.

(4) المصدر السابق.

(5) المصدر السابق.

وهكذا فالعير، كمجموعة، كقافلة، قد تكون إبلا أو حميرا. وهذا التشابك هو، ربما، ما سهل الانزلاق من العير إلى البعير في قصة أفنون. أي أن الأصل يتحدث عن العير - الحمار. لكننا لا نستطيع الركون تماما إلى فرض التصحيف. لذا سنحاول أن نستقري معنى أن يكون أفنون ركب بعيرا أو ركب حمارا. فربما كان علينا أن نجمع التقليدين معا كي تتضح الصورة.

أما بخصوص العير - الحمار، وانطلاقا مما أسسنا في كتابنا السابق، فقد بتنا نعرف أن الحمار رمز للإله في طوره الشتوي الساكن القار الميت. ففي هذا الطور يسود الحمار، أي يسود الإله في طوره القار البطيء. وربوضه ربما كان يعني نهاية سيادته، ونهاية فصله. ونهاية فصله تعني موته ودخوله الغار كي ينام نومته الطويلة كما نام العزيز مع حمارة. بالتالي يصبح مفهوما أن يتطير امرؤ القيس حين يربض حمار أمامه، كما مر عند الميداني: (قاله امرؤ القيس لما ألبسه قيصر الثياب المسمومة وخرج من عنده، وتلقاه عير فربض، فتفأل {تشاءم} امرؤ القيس، فقيل: لا بأس عليك. قال: فلم يربض العير إذن؟ أي أنا ميت).

وهكذا حتى من دون حية تلدغ فهم امرؤ القيس أن ربيعة العير تعني موته. لقد ربض العير أمامه كي يحمله إلى الموت على ظهره. ربيعة العير، إذن، إشارة للموت. فهم هذا امرؤ القيس، وفهمه فتون أيضا. كما أننا فهمناه هكذا في كتابنا السابق. وسواء كان أفنون شخصية واقعية أم شخصية ميثولوجية، فإن الحمار الرابض أرسله إلى الموت. ونحن نعتقد أن أفنون شخصية ميثولوجية إلهية، أو أنه يمثل دورا في مسرحية ميثولوجية. وهناك دلائل قوية على ذلك. واسمه بالذات أقوى دليل على ما نقول. فهو يعني من بين ما يعنيه: الحية: (والأفنون الحية. وقيل: العجوز، وقيل: العجوز المسنة، وقيل الداهية. وأنشد ابن بري لابن أحرر في الأفنون العجوز:

شيخ شام وأفنون يمانية من دونها الهول والمومة والعلل)⁽¹⁾

(1) لسان العرب.

وأن يكون أفنون حية يفسر لم يقال لدغته الحية. فهو تعبير عن تحوله إلى حية، أي دخوله في بياته الفصلي. هكذا يعبر عن الأمور ميثولوجيا. فالآلهة حين يأتي وقت قرارها تتحول إلى أفاع، أو تلدغها أفاع كي تدخل في بياتها. لذا يقال لنا كنوبوس اليوناني، عدليل سهيل العربي، لدغته حية فمات ودفن في شمال مصر. يعني: لقد دخل في طوره الأفعوي الشتوي. وهو سينهض من سباته الشتوي كما تنهض الحيات من بياتهن، حين تتغير الفصول.

بغير أفنون

ونحن نستطيع تفسير وجود البعير والحية في التقليد الثاني بناء على هذا التوضيح. فعندما حان وقت أفنون كان على ظهر بعير، فلدغته حية، فمات، أي دخل في طور سكونه. وعند الموت سيحملة العير لا البعير. أي سيربض أمامه عير. والحية ذاتها كانت جملا في الأصل: ورويتم (في الحية أنها كانت في صورة جمل)⁽¹⁾. وفي بيت شعر لعدي بن زيد:

فكانت الحية الرقطاء مذ خلقت كما ترى ناقفة في الحي أو جملا
أفنون كان يركب على جمل. والجمل هو الإله في طوره الصيفي الفيضي. لذا دعي سهيل اليمني بالفحل، أي الجمل الذكر، كما أوضحنا من قبل. وحين حان طور شتائه، لدغته حية. يعني: كان أفنون جملا فصار حية. وقد رأينا أن أفنون تعني: الحية. وحين مات بعيره، فقد كان عليه أن يذهب إلى الموت على ظهر حمار. فالحية والحمار معا رمز للدخول في القرار الشتوي. إذن، فالتقليد الأول، تقليد البعير، يتحدث عن جزء من القصة، والتقليد الثاني، تقليد العير - الحمار، يتحدث عن جزء آخر. أفنون الصيفي يركب جملا، وأفنون الميت يركب حمارا بعد أن يلدغ من أفعى. أي ركاب حير وركاب جمال كما جاء في سفر أشعيا. عليه، فكل رواية تعكس جزءا من التقليد. واحدة تتحدث عن أفنون في شبابه الصيفي، أو قل عن صريم التغليبي في الحقيقة، والثانية تتحدث عن صريم حين تحول إلى حية - أي تحول إلى أفنون -، أي حين لدغته حية فأدخلته بياته الشتوي.

(1) الجاحظ، الحيوان.

ولا بد أن نلاحظ أن المكان الذي لدغت فيه الحية أفنون يدعى (الآلهة). والاسم أحيانا بهمزة مفتوحة، وأحيانا أخرى بهمزة مكسورة. وكما نرى فالاسم يشير، من طرف غير مخفي جدا، إلى أن الحية إلهة، أي أنها ممثلة لإله. أكثر من ذلك، فإن العير في اللغة هو الجبل. أي أن الحمار والجبل يأخذان اسما واحدا: (العير: الجبل، وقد غلب على جبل بالمدينة)⁽¹⁾. والحق أن الآلهة التي مات فيها أفنون تتبدى جبلا أيضا، في ما يبدو. فقد روي البيت السابق كذا:

كفى حزناً أن يرحل القوم غدوة وأصبح في عليا الآلهة ثاويرا
أو هكذا:

كفى حزناً أن يرحل الحيّ غدوةً وأصبح في أعلى الإلهة ثاويرا
إنه يثوي في قمة الآلهة (الآلهة). عليه، فالإلهة جبل. والعير جبل. كما أن الحية تدعى (ابنة الجبل) في العربية. ونحن نعرف أن الإله في طوره الشتوي يدخل في شق جبل شمالي. فوق ذلك، فإن الآلهة في العربية هي الحية: (والآلهة: الحية؛ عن كراع... وإنما قضينا بأن ألف الآلهة، التي هي الحية، واو لأن العين واوا أكثر منها ياء)⁽²⁾. أي أن كل شيء يقود إلى كل شيء. إنها لعبة كلمات تبدو مضللة، لكننا في النهاية نكتشف معناها: الموت يعني: حية، عير، جبل. يربض العير، تلدغ الحية، يتحول الإله إلى حية، وينساب في شق جبل. لذا فحين تنطق بإحدى هذه الكلمات الثلاث فأنت تتحدث عن الموت.

طواف الحية

ويجب أن نذكر هنا أن العاصي السهمي الذي بينا أننا اشتباك قصته مع قصة أفنون هو من بني سهم. وهؤلاء قبيلة مكية قوية ضارية، ومعروفة جدا. ويبدو من قصة تسمى تدعى (طواف الحية) أنهم كانوا كهنة لإله محدد نقيض للحيات:

(1) لسان العرب.

(2) المصدر السابق.

(كانت امرأة من الجن في الجاهلية تسكن ذا طوى، وكان لها ابن، ولم يكن لها ولد غيره، وكانت تحبه حباً شديداً. وكان شريفاً في قومه، فتزوج وأتى زوجته، فلما كان يوم سابعه قال: لأمه: يا أمت إني أحب أن أطوف بالكعبة سبعاً نهاراً. فقالت له أمه: أي بني إني أخاف عليك سفهاء قريش، فقال: أرجو السلامة. فأذنت له، فولى في صورة جان {أي حية}).

فمضى الجان نحو الطواف، فطاف بالبيت سبعاً، وصلى خلف المقام ركعتين، ثم أقبل منقلباً حتى إذا كان ببعض دور بني سهم عرض له شاب من بني سهم أحمر أكشف أزرق أحول أعسر فقتله. فثارت بمكة غبرة حتى لم تبصر لها الجبال قال أبو الطفيل: وبلغنا أنه إنما تنور تلك الغبرة عند موت عظيم من الجن. قال: فأصبح من بني سهم على فرشهم موتى كثر من قتل الجن {لهم}. وكان فيهم سبعون شيخاً أصلع سوى الشباب. قال: فنهضت بنو سهم وحلفاؤهما ومواليها وعبيدها، فركبوا الجبال والشعاب بالثنية فما تركوا حية ولا عقرباً ولا حكاً ولا عضاية ولا خنفساً ولا شيئاً من الهوام يدب على وجه الأرض إلا قتلوه، فأقاموا بذلك ثلاثاً، فسمعوا في الليلة الثالثة على أبي قبيس هاتفاً يهتف بصوت له جهوري يسمع به بين الجبلين: يا معشر قريش الله الله فإن لكم أحلاماً وعقولاً، اعذرونا من بني سهم فقد قتلوا منا أضعاف ما قتلنا منهم، ادخلوا بيننا وبينهم بالصلح نعطيهم ويعطونا العهد والميثاق أن لا يعود بعضنا لبعض بسوء أبداً، ففعلت ذلك قريش، واستوثقوا البعض من بعض، فسميت بنو سهم «الغياطة قتلة الجن»⁽¹⁾.

وبنو سهم هؤلاء:

(كان فيهم العدو والبغي، قال: فقتل رجل منهم حية فأصبح ميتاً على فراشه، قال: ففضضوا فقاموا إلى كل حية في تلك الدار فقتلوهن فأصبحوا موتى على فراشهم، فقتبعوهن في الأودية والشعاب فقتلوهن فأصبحوا وقد مات منهم بعدة ما قتلوا من الحيات، قال: فصرخ صارخ منهم: ابرزوا لنا يا معشر الجن! قال: فهتف هاتف من الجن فقال:

(1) الأزرق، أخبار مكة.

يا لسهم قتلتم عبقرىاً فصحناكم بموت ذريع
يا لسهم كثرتم فبطرتم والمنايا تنال كل رفيع⁽¹⁾

هذه هي قصة (طواف الحية) الغريبة، التي سمي بنو سهم على أثرها باسم (الغياطلة قتلة الجن)، بمعنى (الغياطلة قتلة الحيات). فلماذا قتل بنو سهم الحية - الجن؟ ولماذا حين قتلوها، ثم أكملوا فقتلوا كل ما صدفوه حول مكة من حيات، سموها باسم الغياطلة؟ وماذا تعني كلمة الغياطلة هنا؟

بدءاً، نحن نعلم بوجود كاهنة مكية تدعى الغيطة: (وذكر حديث الغيطة الكاهنة. قال: وهي من بني مرة بن عبد مناة بن كنانة أخي مدلج، وهي: أم الغياطل الذي ذكر أبو طالب⁽²⁾). والغياطل هؤلاء فرع من بني سهم: (الغيطة من بني مرة بن عبد مناة بن كنانة، إخوة مدلج بن مرة، وهي أم الغياطل الذين ذكر أبو طالب في قوله:

لقد سفهت أحلام قوم تبدلوا بني خلف قبضا بنا والغياطل
فقيل لولدها الغياطل، وهم من بني سهم بن عمرو بن هصيص⁽³⁾).

إذن، فأم بني سهم، أو أم فرع مركزي منهم، كانت كاهنة تدعى (الغيطة). وقد دعي أبنائها بالغياطل نسبة لها. وهكذا، فنحن أمام سببين لتسمية بني سهم بالغياطلة أو الغياطل:

الأول: أنهم قتلوا الحيات.

الثاني: أن أهمهم كانت كاهنة تدعى الغيطة.

وسوف نكتشف سريعا أنه لا تناقض بين الأمرين.

(1) ابن حبيب، المنمق.

(2) السهيلي، الروض الآنف.

(3) سيرة ابن هشام.

لكن السؤال هو: لأي إله أو إلهة كانت تكهن الغيطة، أم بني سهم هذه؟ ليس لدينا أي خبر عن هذه ذلك. فالمصادر العربية لا تقول لنا شيئاً عن إله الغيطة أو إلهتها. لذا فليس أمامنا سوى الذهاب إلى اللغة. وفي اللغة، فإن الغيطة هي البقرة الوحشية: (قال أبو عبيدة: الغيطة: البقرة الوحشية. وقال ثعلب: هي البقرة فلم يخص الوحشية من غيرها. والغيطة: واحدة الغياطل، وهي ذوات اللبن من الظباء والبقرة)⁽¹⁾.

حسن جداً، الغيطة هي البقرة الوحشية، أو ذوات اللبن من الظباء، عموماً. فهل يقدمنا هذا ولو خطوة واحدة؟ يبدو أنه سيفعل. فنحن نعلم أن هناك عداء دائماً بين الأيل، الذي هو من الظباء ذوات اللبن - أقصد أنثاه - وبين والحيات: (قال داود النبي ﷺ في الزبور: شوقي إلى المسيح مثل الأيل إذا أكل الحيات، والأيل إذا أكل الحيات فاعتراه العطش الشديد تراه كيف يدور حول الماء ويحجزه من الشرب منه علمه بأن ذلك عطشه، لأن السموم حينئذ تجري مع هذا الماء، وتدخل مداخل لم يكن ليبلغها الطعام بنفسه، وليس علم الأيل بهذا كان عن تجربة متقدمة، بل هذا يوجد في أول ما يأكل الحيات وفي آخره... وربما اصطيد الأيل فيجد القنّاص رؤوس الأفاعي وسائر الحيات ناشبة الأسنان في عنقه وجلد وجهه، لأنه يريد أكلها قريباً بدرته الأفعى والأسود وغيرهما من الحيات فتعضه، وهو يأكلها ويأكل ما ينال منها ويفوته ما تعلق به منها بالعص، فتبقى الرؤوس مع الأعناق معلقة عليه إلى أن تنقطع)⁽²⁾.

أما التوحيد فيسجل لنا أن هذا العداء أعرض وأوسع:

(الأيل عدو الحيات إن قربت منه حية فانجحرت في صدع صفا ملاً الأيل فاه من الغدير أو من حيث وجد فدفعه في ذلك الصدع، ثم اجتذب الحية إليه بالقوة حتى يقتلها، وإن كانت فوق أنزلها، وكذلك إن كانت أسفل، فإن كان جائعاً أكل ما أصاب منها، وإن لم يكن به جوع قتلها وتركها فصارت الحيات ذوات السم الزعاف المميت لكل من

(1) لسان العرب.

(2) الجاحظ، الحيوان.

أصابه أو خالط بدنه غذاء هذه الأيائل، ويكون ملائماً لها لذيذاً عندها. وإن دخن البيت الذي فيه الحيات بدخان حريق قرن الأيائل فرت منه كلها خوفاً⁽¹⁾.

إذن، فالأيائل عدو الحيات يفتك بها ويأكلها. بل يطاردها في شقوق الجبال ويقتلها، بالضبط كما طارد بنو سهم الحيات في الشعاب وقتلوا. هذا يعني أن الأيائل هي أيضاً من (قتلة الجن - الحيات). وبما أن الأيائل هي غياطل أو غياطلة، فإنه يمكن لنا أن نفهم لم سمي بنو سهم باسم (الغياطلة هي قتلة الجن - الحيات). لقد سموا باسم أمهم. فأبناء الغيطة هم أيضاً قتلة حيات مثل أمهم.

وكل هذا يشير، وبقوة، إلى أن بني سهم كانوا يكهنون لإله يتمثل ببقرة وحشية. من أجل هذا سميت أمهم الأولى باسم الغيطة، أي البقرة الوحشية. وقد علمنا من قصة (الظبي الخائف) في كتابنا السابق أن الظباء والبقرات الوحشية رمز لإيزيس. وهذا يعني أن بني سهم كانوا كهنة لإلهة من طراز إيزيسي. وتبعاً لما فهمناه من قبل، فإن الآلهة من طراز إيزيس وأوزيريس يتبدون كأفاع في الشتاء، أو يموتون بلدغة أفعى. أي أن الأفعى رمز لموتهم الشتوي. لذا فهم على عداء دائم مع الحية التي تنذر بموتهم. وهذا هو في ما يبدو جذر عداء بني سهم الغياطلة للحيات.

على كل حال، يضيف خبر شمس الدين الشامي أن العاصي السهمي هذا الشخص بالذات هو الذي نزلت فيه سورة الكوثر القصيرة: ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ ۝ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ ۝ إِنَّ رَبَّكَ شَانِئُكَ هُوَ الْأَبْتَرُ ۝﴾ [الكوثر: 1-3]. وقد جاءت السورة، وخاصة الآية الأخيرة منها، كي ترد على هذا السهمي الذي وصف الرسول بأنه (أبتر) حسب ما تخبرنا المصادر العربية. والغالبية على أنه بهذا الوصف عير الرسول بأنه بلا أولاد، إذ الأبتر هو من لا عقب له من الذكور حسب اللغويين. وقد رد القرآن بأن وصف العاصي السهمي بأنه هو الأبتر: ﴿إِنَّ رَبَّكَ شَانِئُكَ هُوَ الْأَبْتَرُ ۝﴾. لكن، ربما كان على المرء أن يتساءل إن كان علينا أن نفهم وصف السهمي للرسول بالأبتر باعتباره تعبيراً

(1) التوحيد، الإمتاع والمؤانسة.

بعدم وجود ولد ذكر له، أم أن علينا أن نفهم هذا الوصف باعتباره امتدادا لعلاقة بني سهم العدائية مع الحيات؟

والحق أن هناك ما قد يشير إلى أن وصف الرسول بالأبتر ربما كان على علاقة بكهانة بني سهم لإله معاد للحيات. فقد عرفنا من كتابنا السابق أن جد الرسول كان يدعى (مطعم الطير)، وأن من المحتمل أن والده عبد الله الذبيح كان يحمل هذا اللقب أيضا. وقلنا أن هذا اللقب على علاقة بالصنم (مطعم الطير). فعبد المطلب كان كاهنا لهذا الصنم. كما بينا أن هذا الصنم مرتبط بالحية، لأنه يمثل الإله - الكون في طوره الشتوي القار. عليه، فقد يكون السهمي اللثيم قد أراد أن يعرض بديانة آباء الرسول في الجاهلية حين وصفه بـ (الأبتر). إذ نعلم أن الأبتر طراز من الحيات. بل إنه حية قاتلة: (الأبتر: حية خبيثة. وفي الدر النثير...: أن الأبتر: هو القصير الذنب من الحيات. وقال النضر بن شميل: هو صنف أزرق مقطوع الذنب لا تنظر إليه حامل إلا ألفت ما في بطنها. وفي التهذيب: الأبتر من الحيات: الذي يقال له الشيطان، قصير الذنب لا يراه أحد إلا فر منه، ولا تبصره حامل إلا أسقطت، وإنما سمي بذلك لقصر ذنبه، كأنه بتر منه)⁽¹⁾.

عليه، ربما يكون السهمي قد قال للرسول: أيها الأبتر، أي أيتها الحية السامة! وقد رد عليه القرآن بشكل غير مباشر، لكن بما يكفي من تهديد، بقوله: ﴿إِنَّكَ شَانِئٌكَ هُوَ الْأَبْتَرُ﴾، بمعنى أن شائنك أبتر مقطوع من رحمة الله، أو أن شائنك هو الذي سيكون مقطوع الذكر الحميد في الدنيا والآخرة، أو أنه هو الحية السامة. وبذا يكون العاصي السهمي أراد أن ينسب الرسول إلى دين آبائه في الجاهلية، محاولا أن يتناسى أنه جاء بدين مختلف عن أديان الجاهلية. وبذا فقد انتقل من المستوى الرمزي إلى المستوى الواقعي. فالتقليد الديني لعائلة الرسول تدخل فيه الحية كرمز، في حين أن الأبتر الذي يشير إليه السهمي حية واقعية سامة. لقد كان يلعب لعبة تبديل الرمزي بالواقعي!

وثم في خبر الشاعر المخضرم أبي ذؤيب الهذلي عن وفاة الرسول ما يؤيد أنه كان ينظر للرسول على أنه على علاقة ما بحية. فقد نقل عن ابن إسحق أن أبا ذؤيب الشاعر

(1) الزبيدي، تاج العروس.

حلم حلماً مزعجاً عن الرسول: (قال أبو ذؤيب: فوثبت من نومي فزعاً، فنظرت إلى السماء، فلم أر إلا سعد الذابح، ففءلت به ذبحاً يقع في العرب، وعلمت أن النبي ﷺ قد قبض، وهو ميت من علته، فركبت ناقتي وسرت، فلما أصبحت طلبت شيئاً أزجر به، فغن لي شيهم، يعني: القنقد قد قبض على صل، يعني: الحية، فهي تلتوي عليه، والشيهم يقضمها حتى أكلها، فزجرت ذلك، وقلت: شيهم شيء مهم، والتواء الصل التواء الناس عن الحق على القائم بعد النبي ﷺ، ثم أكل الشيهم إياها غلبة القائم بعده على الأمر. فحشنت ناقتي، حتى إذا كنت بالغابة زجرت الطائر فأخبرني بوفاته، ونعب غراب سانح فنطق مثل ذلك، فتعوذت بالله من شر ما عن لي في طريقي، وقدمت المدينة ولها ضجيج بالبكاء كضجيج الحجيج، إذا أهلوا بالإحرام، فقلت: مه؟ فقالوا: قبض رسول الله ﷺ، فجنثت المسجد فوجدته خالياً، فأنيت رسول الله ﷺ⁽¹⁾. وهكذا، فقد تمثل له موت الرسول بموت حية. وهكذا فموت الحية كان رمزاً لموت الرسول في حلم أبي ذؤيب.

بناء على هذا، يكون موت السهمي، الذي ركب حماراً فنهشته حية فمات، تعبيراً عن موت الإله الذي يمثله ويكهن له. ونهش الحية له تعبير عن دخول إلهه في طوره القار الساكن.

وقبل أن ننهي هذا الفصل علينا أن نذكر خبراً آخر يكون فيه الجمل طائفاً، وليس الحية فقط: (الكعبة منذ خلقها الله تعالى ما خلت من طائف يطوف بها من جن أو إنس أو ملك أو طائر كما تقدم في الفضائل، وتقدم فيه قضية الحية التي رثيت طائفة بالبيت، وكذلك الجمل طاف به يوم قتل ابن الزبير)⁽²⁾.

الجمل، إذن، طاف يوم مقتل ابن الزبير، كما طافت الحية مرة. نحن نعتقد أن هذا خبر ميثولوجي، وأن الحديث عن طواف الجمل والحية هو حديث عن الإله في طوره. ففي الصيف الفيضي يكون الإله جلاً، وفي الشتاء يكون حية. أو حسب الخبر الذي أوردناه سابقاً عن الجاحظ وهو أن: (الحية... كانت في صورة جمل).

(1) السهيلي، الروض الآنف.

(2) ابن الضياء، تاريخ مكة.

الفَصْلُ الْعَاشِرُ

أكفر من حمار

هذا مثل شهير جدا. وهو يرتبط بعدد من الأمثال هي، في ما يبدو، تنوع عليه: أخرج من جوف حمار، أخلّى من جوف حمار، وإِ كَجوف الحمار، كجوف العير، إلخ. ويبدو المثل واضحا شديد الوضوح في معناه بالنسبة لغالبية المصادر العربية، رغم غموض قصته. فالكفر فيه يلعب ضد الإيمان. يقول بيت شعر متأخر معروف:

وغرتني صلاة أبي حبيب يصلي وهو أكفر من حمار
أبو حبيب يتظاهر بالإيمان، لكنه في الحقيقة كافر ملعون مثل هذا الحمار!

هكذا فهم المثل في الغالب، وهكذا سار. لكن علينا ربما أن نشك في هذا التفسير وأن نعتبره مبسّرا. وإذا كنا نساءلنا حول حمار أبي سيارة ومعناه، فقد تساءل بعض مصادرها القديمة حول الحمار الكافر الغريب هذا! إذ كيف يوصف حمار بأنه كافر، في حين أن الكفر والإيمان مسألة تتعلق بالبشر لا بالحمير والبهائم؟! وبأي معنى يكون الحمار كافرا؟! وقد ترددت الإجابات على هذا السؤال بين رأيين:

الأول: أن حمارا رجل كفر كفرا شديدا، ف قيل عنه: أكفر من حمار. وهذا رأي الأغلبية وعلى رأسهم الكلبي: (قال الكلبي: حمار رجل من العمالة)⁽¹⁾.

(1) الحموي، معجم البلدان.

الثاني: ويمثل الأقلية التي ترى أن الحمار حمار واقعي، وأن كفره مجاز. ينقل ياقوت عن أصحاب هذا الرأي: (قال غير الكلبي: ليس حمار ههنا اسم رجل، إنه هو الحمار بعينه. واحتج بقول من يقول أخلّى من جوف الحمار لأن الحمار لا ينتفع بشيء مما في جوفه، ولا يؤكل بل يرمى به)⁽¹⁾. ويبدو أن هذا رأي الأصمعي، الواقعي جداً. إذ ينقل عنه الميداني الرأي ذاته بالكلمات ذاتها: (معناه لا خير فيه، ولا شيء ينتفع به. وذلك أن جوف الحمار لا ينتفع منه بشيء)⁽²⁾. وربما كان رأي الأصمعي محاولة لفهم المثل بناء على تفسير محدد لتنويته: (أخلّى من جوف حمار) باعتبارها تتحدث عن معدة الحمار ودواخله. إذ يصير الكفر خلاء للجوف. والجوف الحالي لا ينتفع به.

لكن حديثاً نبويًا ينسف هذا الرأي من أساسه. إذ أخبرنا أن أبا سفيان احتج على أن النبي تأخر في الإذن له بالدخول عليه، فرد عليه النبي ملاطفاً: (كل الصيد في جوف الفرا). وهكذا، فجوف الفرا، أي حمار الوحش، يختصر الصيد كله. وهذا يعني أنه، على عكس ما يرى الأصمعي، فإن جوف الفرا نافع جداً، وليس شيئاً (لا ينتفع بشيء مما في جوفه)، كما يقول. وهذا ما قد يقوي من فكرة أن جوف حمار هنا واد كان للحمار- الرجل، كما تقول قصة المثل. فقصته عند الغالبية حول رجل من عاد أو سبأ يدعى (حمارة)، له واد خصيب، ثم حلت صاعقة بأبنائه فقتلتهم، فكفر في أثر ذلك، فعاقبه الله وخرب واديه الخصيب. كفره هذا هو الذي أدى إلى نشوء المثل: أكفر من حمار:

(هو رجل من عاد يقال له حمار بن مويلع... كان مسلماً، وكان له واد طوله مسيرة يوم في عرض أربعة فراسخ لم يكن ببلاد العرب أخصب منه؛ فيه من كل الثمار، فخرج بنوه يتصيدون فأصابتهم صاعقة فهلكوا، فكفر... فغضب به العرب المثل في الكفر)⁽³⁾. أما ياقوت فيزيدنا شيئاً عن نار أحرقت الوادي الذي يدعى جوف مويلع:

(قال جرير يذكر يوم الصمد:

(1) الحموي، معجم البلدان.

(2) الميداني، المجموع.

(3) المصدر السابق.

نحن الحماة غداة جوف مويلع والضاربون بطخفة الجبارا
والجوف اسم واد في أرض عاد فيه ماء وشجر، حماه رجل اسمه حمار بن مويلع،
كان له بنون فخرجوا يتصيدون فأصابتهم صاعقة فماتوا، فكفر حمار كفراً عظيماً، وقال لا
أعبد ربا فعل بي هذا الفعل. ثم دعا قومه إلى الكفر، فمن عصي منهم قتله وقتل من مر به
من الناس، فأقبلت نار من أسفل الجوف فأحرقتة ومن فيه، وغاض ماؤه فضربت العرب
به المثل⁽¹⁾.

ويجب أن نشير إلى وجود اختلاف حول اسم الرجل - الحمار هذا. فهو مويلع، لكنه
أحيانا أخرى مويلك: (حمار بن مويلك، الذي يقال له أكفر من حمار)⁽²⁾. لكن ابن دريد
يفرق بين مويلك والحمار. فهناك مويلك، وهناك الحمار، وإن كانا من قبيل واحد:
(مويلك هذا هو أبو الإمليك، الذي كان يأخذ كل سفينة غصبا. وهم بنو مالك بن نصر
بن الأزد. وحمار بن نصر الذي يقال: «أكفر من حمار» ويقال: «جوف حمار». والجوف:
واد معروف باليمن. وكان جبّاراً عاتياً، وله حديث)⁽³⁾.

أما الكلبي فيقول أن مويلكا هذا هو أخو الحمار: (وولد نصر بن الأزد: مالكا، فولد
مالك بن نصر: عبد الله، وموليك، وسعدان، وحمار، الذين يقال لهم: «أشد من حمار»
و«أكفر من حمار»، وكان عاتياً)⁽⁴⁾.

ويبدو أن علينا أن نثير الانتباه إلى أن لهذه القصة صلات مع قصص دينية مشهورة،
الأمر الذي يؤكد أننا أمام قصة دينية:

أيوب وحمار

يمكن للمرء أن يلحظ أن ثمة شبه لا يمكن تجاهله بين أيوب وحمار صاحب
الوادي، وهو شبه يؤكد أننا بصدد مثل (أكفر من حمار) مع مثل ديني وقصة دينية. فقد

(1) ياقوت الحموي، معجم البلدان.

(2) الميداني، المجمع.

(3) ابن دريد، الاشتقاق.

(4) الكلبي، نسب معد.

قضي على أولاد أيوب، كما قضي على أولاد حمار، بعدما هجم كائن يدعى (سبأ) عليهم أ وهم يرعون ويحراثون: (وكان ذات يوم وأبناؤه وبناته يأكلون ويشربون خمرا في بيت أخيهما الأكبر أن رسولا جاء إلى أيوب وقال: البقر كانت تحرث والأتن ترعى بجانبها فسقط عليها السبيون {سبأ في الأصل} وضربوا الغلمان بحد السيف ونجوت أنا وحدي لأخبرك⁽¹⁾. أما رد فعل أيوب فكان قوله عن إله الذي فعل فيه ما فعل: (ذاك الذي يسحقني بالعاصفة ويكثر جروحي بلا سبب. لا يدعني آخذ نفسي ويشعني مراثي)⁽²⁾. وليست هذه بأقوال مؤمن في الحقيقة، بل أقول شاك يكاد يقترب من الكفر.

الإعصار

وحين نخبر عن وادي حمار الخصب الذي تحول إلى واد خرب نذكر فوراً ما جاء في سورة البقرة: ﴿يَوَدُّ أَحَدُكُمْ أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِّنْ نَّجِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرَى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ لَهُ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَأَصَابَهُ الْكِبَرُ وَلَهُ ذُرِّيَّةٌ ضِعْفَهُ فَأَصَابَهَا إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَاحْتَرَقَتْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ﴿٢٠٦﴾﴾ [البقرة: 266]. فكل عناصر أسطورة موبليك، أو موبيلع، بن حمار هنا: فثمة جنة من نخيل وأعنان تجري من تحتها الأنهار فيها من كل الثمرات، وثمة واد خصيب كثير الثمرات هناك. وثمة إعصار فيه نار محرقة هنا، وصاعقة محرقة، أو نار محرقة أتت من أسفل الجوف فأحرقت. وثمة (ذرية ضعفاء فأصابها إعصار) هنا، وثمة هنا (بنون خرجوا يتصيدون فأصابتهم صاعقة فماتوا). عليه، نستطيع أن نقول أن هناك علاقة وطيدة بين القصة القرآنية وبين قصة مثل (أكفر من حمار). كما نستطيع أن نقول أن للثنتين علاقة بقصة أيوب التوراتية.

أخذ السفن غصبا

أكثر من ذلك، فإن بعض المصادر العربية ربطت بين موبليك وبين من كان (يأخذ كل سفينة غصبا)، الذي ورد ذكره في القرآن، كما رأينا أعلاه عند ابن دريد: (موبليك هذا هو أبو الإمليك، الذي كان يأخذ كل سفينة غصبا. وهم بنو مالك بن نصر بن الأزد.

(1) سفر أيوب: 1: 13-15.

(2) المصدر السابق 17: 9-18.

وحار بن نصر الذي يقال: «أكفر من حمار». وهكذا فقد كان الذي يأخذ كل سفينة غصبا جدا للحمار صاحب المثل. وهذا ربط شديد الأهمية. فإضافة إلى أنه يؤكد الطابع الديني للقصة، فهو يعطينا مؤشرا قويا جدا على طبيعة حمار بن مويك. أي أنه يفتح لنا الباب لتفسير قصة المثل. إذ نعلم، بالطبع، أن الخضر كان نقيضا للذي كان يأخذ كل سفينة غصبا. فقد خرق سفينة أيتام: ﴿فَانْطَلَقَا حَتَّى إِذَا رَكِبَا فِي السَّفِينَةِ خَرَقَهَا﴾ [الكهف: 71]، كي لا يأخذها هذا الموصوف: ﴿أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسْكِينٍ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا﴾ [الكهف: 79]. وهذا ما يجعلنا نعتقد أننا أمام قطبين متعارضين: الخضر وأخذ السفن. وبما أن حمار بين مويك، أو جده، أخذ سفن أيضا، فهو، على الأغلب، نقيض الخضر. وبما أن عدو الخضر هو التنين، فهو قاتل التنين - الحية، التي تمثل الشتاء، فإن بإمكاننا أن نساي بين أخذ السفن حمار بين مويك وبين التنين - الحية. وبما أن الحية والحمار معا يمثلان الشتاء، فلا بد لنا أن نفترض أن حمار بن مويك يمثل الانقلاب الشتوي. وهذا يعني أننا هنا أمام نغمتي الكون المتصارعتين إلى الأبد، الصيفية والشتوية.

ويرى البعض أن أخذ السفن هذا يدعى هدد: (واختلف في اسم هذا الملك ف قيل: هُدد بن بُدد)⁽¹⁾. والإله هدد إله معروف تماما، ومرتبطة بالصاعقة. لكننا نعتقد أن (هدد) مثل الخضر، أي أنه شبيه بعل وهود العربي، ويمثل النعمة الصيفية الفيضانية، أي أنه عكس حمار بن مويك. وتصديقا لهذا فإن الصاعقة، صاعقة هدد، هي التي ضربت أولاد حمار (فخرج بنوه يتصيدون فأصابتهم صاعقة فهلكوا). لقد ضربت الحمار وأولاده وواديه، وأنهت سيطرته الفصلية الشتوية، وأرسله إلى نومه الصيفي.

جذر كفر

ومشكلة المفسرين العرب القدماء أنهم، بخصوص مثلنا هذا، اختصروا معاني جذر (كفر) الواسع إلى معنى واحد: الكفر كضد للإيمان. وسعة الجذر دليل على عمق الأسطورة ومركزيتها في التراث العربي وتراث المنطقة. فأسطورة الرجل - الحمار، أو

(1) تفسير القرطبي.

الرجل وحماره واحدة من أهم أساطير المنطقة، إن لم تكن أهمها على الإطلاق. عليه، فرغم أن الكفر، أو الاقتراب منه، كما عند أيوب، جزء ما من الأسطورة، فإن كلمة (كفر) تريد أن تشير إلى كل مناحي الأسطورة، التي يعكسها جذر (كفر) بوضوح. ولنأخذ مثلاً على مدى اتساع هذا الجذر من لسان العرب:

- (أصل الكفر تغطية الشيء تغطية تستهلكه... والكافر الزرع لستره البذر بالتراب. والكفار: الزرع... وتقول العرب للزرع: كافر لأنه يكفر البذر المبذور بتراب الأرض المثارة إذا أمر عليها ماله؛ ومنه قوله تعالى: ﴿كَمْثَلٍ عَيْثَ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ بِنَاتِهِ﴾ [الحديد: 20]؛ أي أعجب الزرع بناته). وحمار بن مويلع في الأصل زارع ينتج واديه كل أنواع الثمار: (وكان له واد طوله مسيرة يوم في عرض أربعة فراسخ لم يكن ببلاد العرب أخصب منه، فيه من كل الثمار).

- (الكافر: البحر لستره ما فيه، ويجمع الكافر كِفَاراً؛ وأنشد اللحياني: وَغُرِقَتِ الْفِرَاعَةُ الْكِفَارُ). وهكذا، فالبحر يدعى بالكافر. وهذا سر كون مويلك (يأخذ كل سفينة غصبا)، أي سر وجود السفن في القصة.

- (الكافر: الوادي العظيم، والنهر كذلك أيضاً. وكافر: نهر بالجزيرة... وقال: كافر أي مطر. الليث: والكافر من الأرض ما بعد الناس لا يكاد ينزله أو يمر به أحد).

وكل هذا على علاقة بالأسطورة. فالوادي هو وادي حمار. والصاعقة هي صاعقة الشتاء الممطرة. كما أن الأرض التي لا ينولها أحد هي التي تحدث عنها امرؤ القيس: (وواد كجوف العير قفر قطعته)، فهو واد قفر لا يسكنه أحد.

- (والكافر: السحاب المظلم. والكافر: الظلمة لأنها تستر ما تحتها). إنها ظلمة الغيم والشتاء، وظلمة الأعاصير.

أكثر من ذلك، فإن جذر (كفر) قد يعني الطاعة والخضوع:

- (والتكفير لأهل الكتاب: أن يطأطأ أحدهم رأسه لصاحبه كال تسليم عندنا، وقد كَفَّرَ له.

والتكفير: أن يضع يده أو يديه على صدره.. والتَّكْفِيرُ: هو أن ينحني الإنسان ويطأ طئ رأسه قريباً من الركوع كما يفعل من يريد تعظيم صاحبه. والتكفير: تنويج الملك بتاج إذا رُوي كُفِّرَ له. الجوهري: التكفير أن يخضع الإنسان لغيره كما يُكْفَرُ العِلْجُ للدَّهَّاقِينَ، وأنشد بيت جرير... وقال الشاعر يصف ثوراً: مَلَكٌ يُلَاثُ بِرَأْسِهِ تَكْفِيرُ. قال ابن سيده: وعندي أن التكفير هنا اسم للتاج سَمَاهُ بالمصدر أو يكون اسماً غير مصدر كالتَّيْنِ والتَّنْبِيتِ).

إذن، فالكفر هو الخضوع، وهو تكليل بتاج الخضوع. وكل هذا يمكن أن يقلب معنى المثل كما فهمته المصادر العربية. فقد يكون حمار بن موبلع قد (كفر) يعني قد خضع لأمر الله. وقد يكون مكللاً بتاج لأنه ملك - إله.

- فوق هذا كله، وربما أهم من هذا كله أن: (الكُفْرُ، بكسر الفاء: العظيم من الجبال). وهذا مهم جداً، لأن كلمة (العير) تعني الحمار والجبل أيضاً. كما أن (الكُفْرُ: القَبْر، ومنه قيل: اللهم اغفر لأهل الكُفُور).

ونحن أقرب إلى نأخذ بهذا المعنى الأخير كمعنى مركزي، رغم أن المعاني الأخرى يجب أن تكون متضمنة. أي أن المثل يشير إلى الإله في موته. لقد كفر الحمار - الرجل، أي دفن ومات، أو نام - وانتهت فترة سيادته الفصلية. ونعتقد، انطلاقاً من كتابنا السابق، أن القبر (غار في عير)، أي كهف في جبل، أو شق في جبل. عليه، فأن يكون الرجل أكفر من حمار يعني أنه أموت من حمار، أو ربما أخفى من حمار، فكفر تعني غطى بالتراب وستر وأخفى. وهو حين يدخل الغار يكون قد اختفى وستر نفسه. إنه الإله المستور المخفي. ولعل هذه الفترة أن تكون الصيف. فالحمار، أي الإله في طوره الشتوي، ينام في الصيف وينهض في الشتاء الجديد منبعثاً. ويتوافق جذر (كفر) في اللغات السامية مع الجذر العربي: ويفصل لنا الأب مرمرجي الدومنيكي تعقيد هذا الجذر:

(الكُفْر وكُفِّر: هذه المادة سامية، لورودها في الأكديّة، والعبريّة، والسريانيّة، والعربيّة.

الأكديّة؛ Kapara دهن، طلى، مسح، نظف، محّا. Takpertu: رتبة الوضوء والتطهير...

العبرية؛ Kafar : غطى، غشى، طلى، قبر، مسح.. الخدد.. Kipper: غطى، صالح،
غفر، كَفَر عن الخطيئة، طهر... السريانية؛ Kfar مسح، غسل، نظف، محاً، قَر، جحد...
Kufra كَفَر، قبر، حُر، حناء... إرمية؛ Kefar غسل، محاً الخطيئة... سبئية؛ ك ف ر:
حفر، غار... نبطية؛ ك ف ر: غار، مغارة، قبر⁽¹⁾.

وهكذا، فكفر بالسريانية تعني: الحمار. كما أن كفر السبئية تعني: حفر وغار، وهو
الأمر الذي يؤكد ظننا واعتقادنا. أما النبطية فتعني: مغارة وقبر. عليه، فكفر حمار بن
مويلع قد يعني دخوله في الغار، أو في الشق الصخري في بيته ونومه. يعني أن المثل يقول:
أموت من حمار، أغور من حمار (من الغار- الكهف)، وما إلى ذلك.

وربما كان علينا أن نلفت الانتباه إلى أن أسماء الأزدية المذكورين أسماء ملكية:
مالك، مويلك. وليس مستبعداً أن يكون مويلع تحريف لمويلك أصلاً. وقد رأينا كيف أن
جذر كفر يعني التكليل بتاج الملك.

وأخيراً، لدينا إشارة تؤكد أن الحمير توقف سيلان الماء الداخلي، الذي قد يرمز إلى
الماء السفلي الصيفي: (قال ابن وحشية وابن السويدي وغيرهما: النظر إلى أعين الحمير
الوحشية يديم صحة العين، ويمنع نزول الماء إليها بخاصة عجيبة أودعها الله فيها!)⁽²⁾.

مدهش حقاً! النظر إلى أعين الحمير الوحشية، إلى أعين الفراء، يمنع تكون الماء في
العين. وماء العين انبثاق داخلي، مثل ماء البنابيع. أي أن الحمير الوحشية مضادة للماء
الداخلي، فهي ممثلة الشتاء، شتاء الماء السايوي العلوي. وحين تنتصر الحمير وتسود، أي
حين تسود الفترة غير الفيضية الشتوي، ينجزر الماء السفلي. لكن حين ينتصر الخضر على
حمار بن مويلع يحصل العكس، ويندحر الحمار.

(1) الدومنيكي، مرمجي، معجميات، 1950، ص 158-159.

(2) الدميري، حياة الحيوان

في كل حال، بناء على تفسيرنا للمثل (أكفر من حمار)، يبدو أننا نقرب من المثل الشعبي الذي يتعلق بحمار العزير. إذ يقال (مثل حمار العزير) للكسول الذي ينام طويلا، أو للبطيء ثقيل المهمة. وقصة العزير الذي مات مع حماره مائة عام ثم بعث معروفة جيدا. وليس العزير وحده هو من مات مع حماره مائة عام ثم بعث. فهناك الذي مات مع حماره ثم بعثه الله بعد مائة عام. ويقول الطبري إنه إرميا:

(فلما ولى يختنصر عنهم راجعا إلى بابل بمن معه من سبائا بني إسرائيل أقبل إرميا على حمار له معه عصير من عنب في ركوة وسلّة تين حتى غشي إيلياء فلما وقف عليها ورأى ما بها من الخراب دخله شك، فقال: أنى يحيي هذه الله بعد موتها فأماته الله مائة عام وحماره وعصيره وسلّة تينه عنده حيث أماته الله، وأمات حماره معه، وأعمى الله عنه العيون فلم يره أحد ثم بعثه الله، فقال له: كم لبثت؟ قال: لبثت يوما أو بعض يوم، قال: بل لبثت مائة عام فانظر إلى طعامك وشرابك لم يتسنه {يتغير} (1)).

وهكذا فالحمار والنبى ينمان معا، أو يموتان موتا مؤقتا، ثم يبعثان معا، بحيث أنك لا تستطيع أن تفرق بين النبى وحماره، كما هو الحال مع مويلع - الحمار. وأغلب الظن أن نوم الحمار يكون في الصيف. ذلك أنه ينهض في الشتاء ليسود وتسود نغمته القارة البطيئة. يعني هذا أن الإله في طوره الشتوي الساكن القار يظهر كحمار. وحين يظهر كذلك تكون فترة سيادة الحمار. أما فترة نومه فهي فترة الصيف، عندما يحل وقت الإله الفياض الخمري المندفع. وكل هذا يجعلنا أميل إلى أن نفهم المثل (أكفر من حمار) على أنه يعني (أموت من حمار)، أو (أستر من حمار)، لأن الحمار في فترة نومه الصيفي يخفي مستترا في الغار.

ولنلاحظ أنه كان على ظهر حمار إرميا عصير عنب، أي نبذ في نهاية الأمر، لكنه لم يلمسه. ذلك أن النبذ صيفي، يشربه ممثل الإله في طوره الصيفي.

وبالمناسبة، فإن جذر (عزر) العربي المأخوذ منه اسم عزير جذر متضاد: (التعزير: التعظيم والتوقير. والتعزير أيضا: التأديب؛ ومنه سمي الضرب دون الحد تعزيرا.

(1) تاريخ الطبري.

وعزرت الحمار: أوقرتة⁽¹⁾. ويضيف ابن منظور: (وعزره يعزره عزرا وعزره رده والعزير والتعزير ضرب دون الحد لمنعه الجاني من المعاودة وردعه عن المعصية قال وليس بتعزير الأمير خزاية علي إذا ما كنت غير مريب وقيل هو أشد الضرب وعزره ضربه ذلك الضرب والعز المنع والعزير التوقيف على باب الدين)⁽²⁾. لكن التعزير أيضا التكريم والتفخيم. يضيف اللسان: (عزرتة وعزرتة فهو من الأضداد وعزره فخمه وعظمه فهو نحو الضد والعزير النصر بالسيف وعزره عزرا وعزره أعانه وقواه ونصره قال الله تعالى لتعزروه وتوقروه وقال الله تعالى وعزرتوهم جاء في التفسير أي لتنصروه بالسيف). ولعل هذا يفسر لنا لم أن حمار بن مويك أو مويك كان (كافرا)، بمعنى فاقده الإيمان، وبمعنى معظم. فموت الآلهة، أو تمثيلهم، ليس مجرد عقاب، بل هو تعظيم، فهم يذهبون إلى السماء.

مروان الحمار

وهناك سنة محددة عند العرب تدعى (سنة الحمار). وهي السنة التي تأتي في نهاية كل قرن. ويقال أن تسميتها بهذا الاسم مرتبطة بالعزير الذي مات مع حماره قرنا. وذكر أن مروان بن محمد، آخر الخلفاء الأمويين، دعي بمروان الحمار. وقد أثار هذا اللقب، وما يزال، التساؤلات حول معناه. فهناك من اعتقد أن اللقب يصف صبر مروان وتحمله: (مروان الحمار، آخر خلفاء بني أمية... ويلقب بالجعدي نسبة إلى مؤدبه الجعد بن درهم، وبالحمار لأنه كان لا يحف له لبد في محاربة الخارجين عليه. كان يصل السير بالسير ويصبر على مكاره الحرب. ويقال في المثل: فلان أصبر من حمار في الحروب، فلذلك لقب به)⁽³⁾.

لكن هناك من يعتقد أنها تسمية تشنيع: (الجعد بن درهم مولى سويد بن غفلة، وقع إلى الجزيرة، وأخذ برأيه جماعة، وكان الوالي بها إذ ذاك مروان بن محمد فلما جاءت

(1) الجوهرى، الصحاح.

(2) لسان العرب.

(3) السيوطي، تاريخ الخلفاء.

الخراسانية نسبوه إليه شناعة عليه، كما قالوا له مروان الحمار⁽¹⁾. وهكذا فقد نسب مروان إلى الجعدية تشنيعا، كما دعي بالحمار تشنيعا أيضا. أي أن أخصامه هم من دعوه بالحمار.

لكن هناك رأيا واسع الانتشار يربط هذه التسمية بسنة الحمار المذكورة فقد صادف أن جاء حكم مروان بن محمد في نهاية قرن من الحكم الأموي، فسمي بمروان الحمار: (العرب تقول لسنة المائة من التاريخ: سنة الحمار. وأصلها من حديث حمار عزيز وموته مع صاحبه مئة سنة، وإحياء الله تعالى إياهما، كما قال الله تعالى: ﴿فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ، قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانْظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانْظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ﴾ [البقرة: 259] «فأماته الله مائة عام ثم بعثه قال كم لبثت قال لبثت يوما أو بعض يوم قال بل لبثت مائة عام فانظر إلى طعامك وشرابك لم يتسنه وانظر إلى حمارك ولنجعله آية للناس». وإنما قيل لمروان بن محمد: مروان الحمار، لأن على رأسه استكمل ملك بني مروان مائة عام⁽²⁾. ويؤكد الزنجشري هذا أيضا: (سمت العرب سنة المائة من التاريخ سنة الحمار من حديث حمار عزيز. وقيل لمروان بن محمد: مروان الحمار لأن بني مروان استكملت مائة عام على رأسه⁽³⁾). ويقول الذهبي: (العرب تسمي كل مئة عام حماراً، فلما قارب ملك آل أمية مئة سنة لقبوا مروان {بن محمد} بالحمار، وذلك مأخوذ من موت حمار العزيز عليه السلام وهو مئة عام ثم بعثها الله تعالى⁽⁴⁾).

لكن من غير الواضح لنا تماماً إن كانت السنة الأخيرة في القرن هي سنة بعث الحمار أم موته، أي إن كانت السنة الأخيرة من قرن من النوم، أم أنها السنة الأولى في قرن قادم من النوم والموت. ولو صح أنها السنة الأولى من موت يدوم مائة عام، لكان علينا نفترض أن أخصام الدولة الأموية هم من سموا مروانا بالحمار كنبوءة بموته وموت الدولة الأموية.

(1) السمعاني، الأنساب.

(2) الثعالبي، ثمار القلوب.

(3) الزنجشري، ربيع الأبرار.

(4) الذهبي، سير أعلام النبلاء.

ولدينا من تراث معارضي الأمويين في أواخر عهدهم ما يؤكد اهتمامهم بسنة الحمار هذه، ووعيتهم بأهميتها. فقد نقل عن سليمان أنه، وقد أشرف على الموت، فوض عبد الله بن محمد قوله لمبعوثيه قائلاً: (فإني أرجو أن تتم دعوتكم، ويظهر الله أموركم، وأعلم أن صاحب هذا الأمر من ولدك عبد الله بن الحارثية، ثم عبد الله أخوه الذي هو أكبر منه، فإذا مضت سنة الحمار، فوجه رسلك بكتبك، ووطد الأمر قبل ذلك بلا رسول ولا حجة... ثم اختر دعائك، فليكونوا اثني عشر نقيباً، فإن الله عز وجل لم يصلح أمر بني إسرائيل إلا بهم وسبعين نفساً بعدهم يتلونهم، فإن النبي إنما اتخذ اثني عشر نقيباً من الأنصار اتباعاً لذلك. فقال محمد: يا أبا هاشم! وما سنة الحمار؟ قال: لم يمض مائة من نبوة قط إلا انقضت أمورها، لقول الله عز وجل: «أو كالذي مر على قرية»، الآية، فإذا خلت مائة سنة، فابعث رسلك ودعائك، فإن الله متمم أمرك»⁽¹⁾.

أما النوري فينقل الرواية على الوجه التالي: (فإذا مضت سنة الحمار فوجه رسلك نحو خراسان، فمنهم من يقتل ومنهم من ينجو، حتى يظهر الله دعوتكم. فقال محمد بن علي: أبا هاشم وما سنة الحمار؟ قال: إنه لم تمض مائة سنة من نبوة إلا انتقض أمرها، لقوله تعالى: ﴿أَوَكَلَّيْكَ مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ﴾ إلى قوله: ﴿فَأَمَّا تِلْكَ الْأُمَّةُ الَّتِي كُفِّرُوا بَعْدَ ذَلِكَ عَنْهُ﴾ [البقرة: 259]⁽²⁾.

هنا تظهر سنة الحمار كسنة انتقال يتبعها تغيير حاسم. إذ يطلب من عبد الله بن محمد أن ينتظر إلى تنتهي سنة الحمار كي يرسل رسله ويجمع الأنصار. ففي آخرها تنقض نبوة لتأتي نبوة جديدة. وقد أخذ هذا ليطبق على الوضع السياسي. فبعد نهاية السنة يفتح الباب لنقض حكم بني أمية الذي أكمل المائة عام مع مروان. هذا يعني، ربما، أن معارضي بني أمية فهموا أن (سنة الحمار) هي السنة الأخيرة في حياة الحمار. فبعدها سيموت، وتنتهي سيطرته، كي يحل عهد جديد مضاد لعهد الحمار.

لكن ما يثير الشك في هذا التفسير أنه لا يشار في الخبر المذكور إلى مروان الحمار ونهايته. ولو كانت سنة الحمار هي سنة موت لا سنة بعث، لكان قد أثير إلى مروان

(1) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي.

(2) النوري، نهاية الأرب.

ووصف بالحمار من قبل أخصامه الشيعة والعباسيين. وهذا ما قد يجعلنا نفترض أن وصف مروان بالحمار جاء من المعسكر الأموي، لا من معسكر أخصامهم.

عليه، يمكننا أن نفترض أنه دار صراع حول تسخير الأسطورة بين طرفي الصراع. فمن جهة كان الأمويين يعرفون أن التقليد يقول بعودة الحمار منبعثاً من جديد بعد مائة عام من الموت. لذا لقبوا مرواناً بالحمار كي يتوافق أمره مع النبوءة. وقد ساعدتهم اسم مروان ذاته في هذا الأمر. فهو يعني الجبل في ما يبدو: (مروان اسم رجل: ومروان: جبل. قال ابن دريد: أحسب ذلك)⁽¹⁾. وفي هذه الحالة فهو مأخوذ من المرة أي الصخرة البيضاء. وقد رأينا أعلاه كيف يشتبك الحمار مع الجبل والصخرة. فالعير تعني: الحمار والجبل معاً. كما أن كفر في بعض اللغات السامية تعني: الحمار والكهف الذي في جبل. وهكذا، فاسم مروان ذاته يضرب نغمات الأسطورة. وحين يتم وصفه بالحمار، فهو أمر يتفق مع اللغة والأسطورة!

ومن الجهة الثانية، تجاهل أخصام الأمويين، في ما يبدو، البعث، وركزوا على الانتقال. فحكم بني أمية دام مائة سنة. وبعد كل مائة سنة تنقض نبوة وتأتي أخرى، أي ينقض حكم ويأتي غيره. كما أنهم تجاهلوا وصف مروان بالحمار، لأنه وصفه به يعني ربطه بأسطورة الانبعث بعد مائة عام من النوم. يعني أن كل واحد أخذ من الأسطورة ما يلائمه، ورمى ما لا يلائمه. فبنو أمية نسوا الانتقال، أي نقض نبوة لنبوة، وركزوا على البعث. وأخصامهم نسوا البعث، وركزوا على الانتقال، ونقض نبوة لنبوة.

وهناك من أخبرنا أن مروان لقب بمروان الفرس: (كما قالوا له مروان الحمار، وهو مشهور بمروان الفرس)⁽²⁾. ويزيد غيره: (الجعدي... لقب مروان ابن محمد بن مروان آخر خلفاء بني أمية قال أبو حفص بن شاهين في كتابه: قال إسماعيل بن علي في كتابه في قصّة مروان: ويقال له مروان الجعدي نسب إلى رأي الجعد بن درهم والله أعلم. والجعد ابن درهم مولى سُوَيْد بن عَقْلَة وَفَّع إلى الجزيرة فأخذ برأيه جماعة وكان الوالي بها إذ ذاك

(1) لسان العرب.

(2) السمعاني، الأنساب.

مروان بن محمد فلما جاءت الخراسانية نسبه إليه شُنعاً عليه كما قالوا له مروان الحمار وهو مشهور بمروان الفرس⁽¹⁾. وهكذا، فاللقب الأصلي لمروان هو مروان الفرس، أما مروان الحمار فتشنيع. ويبدو أن لهذا اللقب علاقة بها يقال عن أنه كان لمروان فرس أشقر اللون يدعى أشقر مروان: (أشقر مروان: هذا فرس مشهور كان لمروان بن محمد آخر ملوك بني مروان، وكان يعدل بشبديز أبرويز في الحسن والكرم واستيفاء أقسام الجودة والعشق، ثم في اشتهاه الذكر، حتى صار مثلاً لكل طرف عتيق، وفرسي كريم)⁽²⁾.

وانطلاقاً مما قلناه أعلاه، أي ان لقب (مروان الحمار) خرج من المعسكر الأموي، فمن المحتمل جداً أن يكون مروان الفرس قد انبثق من معسكر أحصام الأمويين لا من معسكرهم. ذلك أن هناك ما قد يشير بقوة إلى ارتباط الفرس بالموت: (فالعرب تشاءم من الأفراس بالأشقر)⁽³⁾. ولدينا أحاديث أيضاً عن علامات الساعة تتحدث عن ارتباط الفرس الأشقر بالموت: (ذكروا عند عبد الله يعني ابن مسعود الدجال فقال يفترق الناس ثلاث فرق فرقة تتبعه وفرقة تلتحق بأرض آبائها منابت الشيع وفرقة تأخذ شط هذا الفرات فيقاتلهم ويقاتلونهم حتى يجتمع المؤمنون بغربي الشام فيبعثون إليه طليعة فيهم فارس على فرس أشقر أو أبلق فيقتلون لا يرجع إليهم بشيء قال عبد الله ويزعمون أن المسيح ينزل فيقتله)⁽⁴⁾. وفي فصل آخر في هذا الكتاب تكلمنا عن رفض سعد القرقرة حين طلب منه الملك النعمان ان يركب الحصان ليطرد حمار الوحش، قائلاً: (أنى إذن أصرع عن الفرس، وما لي ولهذا؟). وهكذا، فقد يكون لقب (مروان الفرس) من اختراع أعداء الأمويين. يؤكد هذا أننا نعثر على خبر يتحدث عن أن شؤم الأشقر هو ما أودى بمروان: (ويقال: إن مروان أدركه شؤم الأشقر، كما أدرك لقيط بن زرارعة يوم جيلة شؤم أشقر كان تحته)⁽⁵⁾.

(1) الأنساب المتقنة، ابن القيسراني.

(2) الثعالبي، ثمار القلوب.

(3) الميداني، مجمع الأمثال.

(4) الهيثمي، مجمع الزوائد.

(5) الثعالبي، ثمار القلوب.

ويبدو أن ما جاء في سفر أشعيا عن ركاب الحمير له علاقة بالأسطورة التي نتحدث عنها، والتي تحدثنا عنها سابقاً: (فرأى ركاباً أزواج فرسان. ركاب حمير. ركاب جمال)⁽¹⁾. فالكون بانتقاله بين الشتاء والصيف يمثل رمزياً بانتقال بين حمير وجمال. الحمير رمز الشتاء، والجمال رمز الصيف. وفي كتاب رابيني بعنوان «أسرار الحاخام شمعون بن يوحاي» هناك نص يدعى (صلاة الحاخام شمعون بن يوحاي)، ورد فيه ذكر (مروان راعي الحمير):

(الملك الثاني الذي سيظهر من أبناء إسماعيل يحب إسرائيل؛ يرمم شروخ الهيكل، يشن حروباً على أبناء عيسو، ويذبح جيوشهم. ثم سيظهر ملك والذي اسمه مروان. سوف يكون راعياً للحمير، وسوف يأخذونه من الحمير ويجعلونه ملكاً، وسوف يقوم عليه أبناء أدوم ويقتلونه. سوف يأخذ مكانه آخر، وسوف يُجَلِّ السِّلْم على كل الجهات، وسوف يحب صهيون ويموت بسلام. وسوف يأخذ مكانه ملك آخر، ويمسك المملكة بحزم بسيفه وقوسه، وسوف يكون نزاع في أيامه، أحياناً في الشرق وأحياناً في الغرب، أحياناً في الشمال وأحياناً في الجنوب)⁽²⁾.

وهذا يدل على أن أسطورة (مروان الحمار) أسطورة قديمة، الأمر الذي يؤكد أن تسمية مروان بالحمار مرتبطة بهذه الأسطورة. وهو ما يدعم فكرة أن بني أمية هم من سمو مرواناً بالحمار. فهو سيأتي كمخلص ما. لكنه سيقتل في النهاية.

وقد رأى برنار لويس، البارع في تحويل الميثولوجيا إلى تاريخ، أن هذا النص يتحدث عن الصراع بين الأمويين والعباسيين، في حين ظن آخرون يتحدث عن فترة تصل إلى الحروب الصليبية، رغم أن بن يوحاي عاش في القرن الثاني الميلادي. وهذا يعني أنه تمت إعادة توقيت النص انطلاقاً من وجود مروان راعي الحمير هذا. يقول برنار: (عزاً يلنك العمل {الأسرار} إلى الحقبة الصليبية، لكن المؤرخ هاينريش غريetz Heinrich Graetz،

(1) أشعيا 21: 6-7.

(2) نبيل فياض، نصان يهوديان حول بدايات الإسلام.

عن طريق فحص دقيق، كان قادراً على أن يُظهر أن الأحداث والحكام المشار إليهم في النص إنما يرجعون إلى الخلافة الراشدية وخلافة بني أمية، وأن العمل، باستثناء مقطع مضاف من تاريخ أكثر تأخراً، كُتب أثناء الصراع الذي أنهى الخلافة الأموية. ورغم اعتراضات شتاين شنايدر Stein Schneider، الذي ما يزال يفضل الهوية الصليبية، فُبل هذا الرأي عموماً (فياض، نسان يهوديان).

وكما نرى، فالمدى الزمني بين حكم مروان الحمار والحروب الصليبية يقرب من ستة قرون! وهذا بحد ذاته يدل على أن تحويل نص ميثولوجي يتحدث عن الرجل - الحمار، أو عن راكب الحمار، إلى نص يحمل إشارات تاريخية مجرد مغامرة غير محسوبة، على أقل تقدير.



الْقَصَّةُ الْحَادِي عَشْرُ أَتِيهِ مِنْ فَقِيدٍ ثَقِيفٍ

أي أضل من فقيد ثقيف.

ويروى أيضاً: (أَتِيهِ مِنْ فَقْدٍ ثَقِيفٍ)، من التميم، أي الحب الشديد. ويبدو أن علينا أن نأخذ الصيغتين معاً، أي أن نضع أن الضلال والحب يسيران معاً في المثل.

وهذا مثل واضح المعنى. ونحن نعرض له هنا كي نبين جذوره العميقة، موضحين كيف يمكن لقصة قديمة عمرها آلاف السنوات أن تستمر، وأن تحاول أن تبدو كما لو أنها بنت الأُمس. كما نعرض له أيضاً كي نفهم طرازاً من الأشخاص الميثولوجيين الذين يهيمون على وجوههم في الفلاة ويضيعون. وهم كثير جداً في الميراث العربي.

تقول قصة المثل: (أَتِيهِ مِنْ فَقِيدٍ ثَقِيفٍ: قالوا: كان بالطائف في أول الإسلام إخوان. فتزوج أحدهما امرأة من بني كنة ثم رام سفراً فأوصى الأخ بها. فكان يتعهدا كل يوم بنفسه، وكانت من أحسن الناس وجهاً، فذهبت بقلبه، فضني وأخذت قوته حتى عجز عن المشي، ثم عجز عن القعود. وقدم أخوه فلما رآه بتلك الحال قال: ما لك يا أخي؟ ما تجد؟ قال: ما أجد شيئاً غير الضعف. فبعث أخوه إلى الحارث بن كلدة، طبيب العرب، فلما حضر لم يجد به علة من مرض، ووقع له أن ما به من عشق، فدعا بخمر وفت فيها خبزاً، فأطعمه إياه ثم أتبعه بشربة منها فتحرك ساعة، ثم نفّض رأسه، ورفع عقيرته {بأبيات شعر}... فعرف أنه عاشق. فأعاد عليه الخمر فأنشأ يقول:

أَهْـمُـا الْجَـبْرِـةُ أَسْـلَمُوا وَقَفُوا كَمَا كُنِيَ تَكَلَّمُوا

خرجت منزلة من الـ بحر ريسا تحمحم
هي ما كنتي وتز عم أي لها حم
عرف أخوه ما به فقال: يا أخي، هي طالق ثلاثاً فتزوجها. فقال: هي طالق يوم
أتزوجها. ثم تاب إليه نائب من العقل والقوة، ففارق الطائف وهام في البر فما روي بعد
ذلك... فضرب به المثل، وسمي فقيد ثقيف⁽¹⁾.

وهناك اختلافات طفيفة في رواية هذه القصة بين كاتب وآخر، لكن الجوهر واحد.
مثلا يعطينا النشابي الإربلي اسمي الأخوين الثقفين، ولا يقول لنا أن الأخ عرض على
أخيه زوجته: (ومنهم فقيد ثقيف، واسمه عمرو بن عبد الله. وكان سببه أنه عشق امرأة
أخيه سفيان، وكنم أمره، ولم يعرف الأطباء داءه. فقال الحارث بن كلدة الثقفي، وكان
طبيب العرب: هو عاشق). ثم أسكره فأبان السكر حبه. (فلما أفاق من سكره عرف ما
قاله، فاستحيا من أخيه، فذهب على وجهه، فلا يدرى أين توجه، فسمي فقيد ثقيف)⁽²⁾.

إذن، يقول لنا الرواة أن فقيد ثقيف: (كان بالطائف في أول الإسلام). بل إنهم
يدخلون الحارث بن كلدة الطبيب المعروف في القصة. لكننا نعرف أن لهذه القصة نسخة
مصرية عمرها آلاف السنوات، وهي التي تعرف باسم (قصة الأخوين)، التي يعلم
الجميع بأنها على علاقة وطيدة بقصة يوسف وزوجة العزيز، لكن مع قلب الصراع. فعزیز
مصر، (فوطيفار) (فوطي - فار)، هو (فاتا أو فاتي أو باتا) في قصة الأخوين المصرية. لكن
فاتا هو المطارد في القصة المصرية، في حين أن نظيره (فوطيفار) هو المطارد في القصة
التوراتية. وهذا ليس بذي أهمية كبيرة، ذلك أن الأخوين، كمثلين لوجهي الكون الفيضي
وغير الفيضي، يتصارعان بلا توقف؛ الواحد منها يطرد الآخر ويزيحه، أو يقتله، ثم
يحصل العكس.

ومختصر القصة المصرية أنه كان هناك أخوان، أكبر ويدعى أنبو، وأصغر يدعى فاتا.
أسكن أنبو المتزوج أخاه الأعزب معه. وفي مرة أرسله إلى البيت، فوجد زوجة أخيه

(1) الميداني، المجمع.

(2) النشابي الأربلي، المذاكرة.

جالسة تمشط شعرها فلم يلتفت إليها، لكنها اعترضته وهمت به وقالت: تعال، نقض ساعة ننام سويا. وسوف يسعدك ذلك... عندئذ أصبح الشاب كالفهد الهائج جدا على الاقتراح الفاحش الذي وجهته له، وتملكها رعب شديد. ثم ناقشها قائلاً: «أنت الآن كأم لي، وزوجك لي كوالد لأنه - كونه أكبر مني - هو الذي تولى تربيتي. ما هذه الجريمة الكبرى التي تلتفظين لي؟ لا تلتفظي بها مرة أخرى إلي!». ثم (لما عاد زوجها {أنبو}... وجد زوجته مستلقية، مريضة جدا.... قال لها زوجها: من الذي كان يتحدث معك؟ فقالت له: لم يتحدث معي سوى أخيك الأصغر... قال لي: تعالي نمضي ساعة ننام سويا، أصف خصلات شعرك. هكذا خاطبني، لكنني لم أصغ له. «ألست أمك؟ أليس أخوك الأكبر بمثابة أب لك؟ هكذا أجبت، لكنه كان خائفا وضربني، حتى لا يدعني أخبرك. الآن، إذا سمحت له ان يعيش، سوف أقتل نفسي»⁽¹⁾. ومع أن الترجمة سيئة جدا، لكن المعنى مفهوم. ثار أنبو وطارد أخاه ليقنتله، ثم حدثت سلسلة هائلة من الأعاجيب، انتهت إلى تصالح الأخوين.

وكما نرى فالقصة من حيث الجوهر تشبه قصة يوسف وزوجة العزيز. المرأة تراود الرجل الأصغر - ويوسف هو الأصغر مقاما مقارنة بالعزيز - عن نفسه. لكنه يرفض، فتتهمه أمام أخيه الذي يقرر في قصة الأخوين قتله، وفي قصة يوسف سجنه. وقد أوضحنا في كتابنا السابق أن السجينين اللذين كانا في السجن مع يوسف، هما رمز ليوسف والعزيز. فيوسف هو الخباز الذي تأكل الطير من رأسه، والعزيز هو ساقى الخمر. وبينما أن هذين يراثلان مجاوز الريح، أي ساقى الخمر ومطعم الطير في أسطورة مكة. وهما يرما إلى النعمة الخمرية الصيفية الفياضة، والنعمة غير الفيزية والشتوية الباردة.

وفي قصة ثقيف لا يكشف الرجل الثقفي عن حبه لامرأة أخيه إلا بالخمر. فالخمر عنصر حاسم في الأسطورة كلها. وفي القصة المصرية يقول فاتا لأخيه: وإذا أعطاك إنسان قدحا من الجعة فاختم أدركت حينئذ ما حاق بي من الأذى. ويبدو أن فقيد ثقيف كان

(1) برينشارد، نصوص الشرق الأدنى، ترجمة عبد الحميد زايد، 1987، ص 98.

يلعب دور مجاوز الريح. فالخمر رمز السيطرة. فهو يمثل الصيف. ومن يمسك بالخمر ويشرب يكون هو الناجي والمسيطر. وحين يكشف فقيد ثقيف عن رغبته بامرأة أخيه عبر الخمر، فهو يظهر شوقه إلى أن يتسید، وأن يزيح أخاه.

طبعاً، علينا أن نعرف أن القصة المصرية أوسع، إضافة إلى أن طابعها الديني أشد وضوحاً من القصة العربية. فقد عريت القصة العربية من كثير من أوراقيها الدينية لتتظاهر قصة حب عادية بين فتى وزوجة أخيه. مع ذلك فإن المرء يستطيع أن يدرك الارتباط بين القصتين. بل إنه يستطيع أن يدرك لم رمت القصة العربية أوراقيها مثل شجرة تتعري في الشتاء. فلكي تعيش في كنف دين جديد وقوي كان عليها أن تتبرأ من كونها قصة دينية، وأن تبدو كقصة حب واقعية علمانية. ولا نريد أن نطيل بشأن (قصة الأخوين). فهي متوفرة ويستطيع كل واحد أن يحصل عليها. كما أنها أفضل قصة للتعبير عن الانقلابات الفصلية التي تتمثل بصراع بين أخوين على امرأة. وهي مفصلة حد أنها قادرة على إعطاء صورة رائعة عن ديانة إيزيس وأوزيريس المصرية.

إذن، فنحن أمام ثالث محدد في القصص الثلاث: رجل فتى، امرأة، ورجل أكبر في العمر. وهذا الثالث هو شبه الثالوث التي تعرضنا لها في كتابنا السابق:

فقيد ثقيف	المرأة	الأخ الأكبر
يوسف	المرأة	العزير
فاتا	المرأة	أنبو
اللات	العزى	مناة

والعزى هي إيزيس، أو هي (ابنة حور أختي) كما في أحد المواقع في قصة الأخوين، في حين أن الرجلين في كل ثالث هما وجهها الإله أوزيريس، أو وجهها الكون الفيضي واللافيضي. وهذان الوجهان يتمثلان دوماً برجلين يتصارعان على امرأة هي إيزيس. ذلك أن اقتراب إيزيس من أي منهما يحدد سيطرتها، أي يحدد الفصل السائد. وفي العادة فإن الفتى يزيح الأكبر عمراً، ويستولي في النهاية على المرأة. أي أن فقيد ثقيف - يوسف -

فاتا يزيع المقابل. لذا فالأكبر في قلق دائم على المرأة وعلى نفسه في نهاية الأمر. إنه يشك في أخيه دائما. فهو من طراز الإخوة الأعداء.

ويجب أن نلفت الانتباه هنا إلى كلمة (كنة) في قصة ثقيف. فهي كلمة مركزية كاشفة. فقد تزوج أحد الأخوين (امرأة من بني كنة). ثم أن فقيد ثقيف قال في ما ينسب إليه من شعر:

(هي ما كنتي وتزعم أني لها حم). أي أن الكنة تظهر حتى النهاية في القصة. وفقيد ثقيف يرفض أن المرأة كنته، أي زوجة أخيه: فهي (ما كنتي) أي ليست كنتي، رغم أنها (تزعم أني لها حم). وجوهر القصة ومثيلاتها يقوم، مداورة، على هذه الفكرة، أي على فكرة رفض قبول الأخ الأصغر لفكرة السماح للأكبر بالمرأة، رغم ما قد يوحي بعكس ذلك. فالأصغر يعلن، بالممارسة، أو تعلن المرأة ذاتها عبر الرغبة، أنه شريك في المرأة. أي أن لكل حصته فيها. وهما يقتتلان عليها طوال الوقت، حتى لو بدا الأمر ظاهرا غير ذلك. وهنا يحسن أن نتذكر ما أوردناه في كتابنا السابق عن صنمي جذيمة الأبرش، أي ضيزيه. والضيزن هو الشريك في المرأة. عليه فالضيزنان هما الشريكان في المرأة. عليه، فقصة وفقيد ثقيف، وقصة الأخوين المصرية، وكل القصص من أمثالهما، تتحدث صراحة أو مواربة عن ضيزين يشتركان في امرأة واحدة.

وحين يحب الأصغر المرأة، أو يواصلها سرا، فإن هذا يعني أن سيطرة الأخ الأكبر قد انتهت. لقد أزيح، أو قتل. ويبدو أن القتل والإزاحة كان يقتضي طرازا من الهروب الديني، الهروب الطقسي، يمارسه القاتل، ولا يمكن من دونه أن تتم سيطرة المزيج أو القاتل، أي لا يمكن أن تتم سيطرة الفصل الذي يمثله. وقد رأينا مثل هذا في كتابنا السابق عند الحديث عن العبد الآبق، وعند الحديث عن (الأرامي التائه).

وربما كان علينا أن نلفت الانتباه إلى الوصف الذي يقدمه فقيد ثقيف لزوجته أخيه في الشعر الذي فاض على لسانه. فهي: (مزنة خرجت من البحر ربا تحمحم). وهو وصف مدهش. وقد يحس المرء أن البيت يشير إلى إلهة من طراز الشعرى، التي تعبر نهر المجرة عائدة إلى الضفة الغربية منها، كي تنتظر سهيلا هناك. وهي حين تعبر نهر المجرة لا

بد أن تكون بليلة (ريا). ومن أجل هذا تمثل إيزيس الشعرى بزهرة لوتس. فزهرة اللوتس تنبثق من أعماق الماء لتتفتح على السطح زهرة ريا مذهشة.

ومقصدا هنا، بعد أن أوضحنا علاقة فقيد ثقيف بفاتا المصري، أن نتحدث عن طراز من الذين فعلوا كما فعل فاتا وفقيد ثقيف (وهاموا على وجوههم) أو (ذهبوا على وجوههم) في التراث العربي. فقيد ثقيف (ذهب على وجهه). وفاتا (ألقى حمله إلى الأرض ولاذ بالفرار). ومع أن لا لودان بالفرار ولا ذهاب على الوجه في قصة يوسف وامرأة العزيز، فإن حديث القرآن عن أن كون قميصه (قد من دبر) يدل على أنه كان ينوي أن يلوذ بالفرار.

من هام ومن ضل!

وهناك في التراث العربي كثير من الذين يدعون بالهائمين على وجوههم والضالين. ولسنا متأكدين أن كانوا جميعا من صنف واحد أم أنهم ينتمون إلى صنفين. إذ كلنا حاول المرء ان يضبطهم ويصنفهم تداخلت الأصناف والطرز. فمن هام على وجهه يسمى أحيانا بالضال، والعكس. وإذا صح أن لدينا طرازين مختلفين ومتضادين - وهو ما قد لا يكون صحيحا - فيمكن تحديد وجوه الفريق الأساسية بينهما فرضيا على الشكل التالي:

أولا: أن الهائم على وجهه يوصف بأنه (استفحل) من قبل الجن. أي أن الجن أخذته لأنها أرادت أن تستنسله، لكرامة نسله.

ثانيا: بناء عليه، فإن الهائم سيعود في وقت ما.

ثالثا: أن الهائم عموما يصارع رجلا آخر على امرأة كما حدث مع فقيد ثقيف.

رابعا: أن الضال تنتهي حكايته بالقتل والموت. أي أنه لا يعود.

ويحدثنا الجاحظ تحت عنوان «من هام على وجهه فلم يوجد» عن عدد من الهائمين على وجوههم: (يزعمون أن ثلاثة نفر هائموا على وجوههم فلم يُوجدوا: طالب بن أبي طالب، وسان بن أبي حارثة، ومرداس بن أبي عامر)⁽¹⁾. أما في الرسائل فيضيف لنا اسمين آخرين، هما عمرو بن عدي وعمارة بن الوليد:

(1) الجاحظ، الحيوان.

(وقيل لعمر بن عبيد: أليكون أن يصرع شيطان إنساناً؟ قال: لو لم يكن لما ضرب الله به المثل لأكل الربا حيث يقول: «الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس». فهذا شيء واضح. قال: ثم وقفنا على رجل مصروع، فقلت له: أرايت هذا الصرع، تزعم أنه من شيطانه؟ قال: أما هذا بعينه فلا أدري أمن فساد مرة وبلغم، أم من شيطان. وما أنكر أن يكون خبط شيطانٍ وصرعه. وكيف لا يجوز ذلك مع ما سمعنا في القرآن؟ قال: وسمعت، وسأله سائل عن رجلٍ هام على وجهه، مثل عمرو بن عدي صاحب جذيمة الوضاح، ومثل عمارة بن الوليد، وطالب بن أبي طالب، فقال: قد قال الله: «كالذي استهوته الشياطين في الأرض»⁽¹⁾).

وهكذا فلدينا قائمة طويلة من الذين هاموا على وجوههم. لكن المهم أن الشخص الذي وجه إليه السؤال في النص أعلاه فهم أن المقصود بالهائمين هم الذين استهوتهم الجن، فأجاب أن هذا ممكن بدليل حديث القرآن عن الذي (استهوته الشياطين في الأرض). وهذا يعني أن التعبير القرآني (استهوته الشياطين) يساوي تعبير (استفحلته الجن). يدل على ذلك أن سنان بن أبي حارثة الذي تضمنه القائمة هو ممن استهوته الجن. يقول الجاحظ في البغال: (وتزعم أعراب بني مرة أن الجن إنما استهوت سناناً لتستفحله إذ كان منجباً، وسنان إنما هام على وجهه). ويضيف الثعالبي في فقه اللغة: (وزعمت أعراب بني مرة أن سنان بن أبي حارثة لما هام على وجهه استفحلته الجن تطلب كرم نجله)! وهكذا فمن هام على وجهه هو ممن استفحلته الجن.

أما عمرو بن عدي الشاعر فهو ممن استفحلته الجن أيضاً، الأمر الذي قد يشير أيضاً إلى أنه هام على وجهه: (ثم ملك بعده ابن أخته عمرو بن عدي بن ربيعة. قالوا: وعمرو هذا هو الذي استهوته الجن دهرأ طويلاً ثم رجع)⁽²⁾. وعنه أيضاً: (وأقام عدي في أخواله إباد إلى أن هلك. وولدت رقاش منه غلاماً وسمته عمرا، وربى عند خاله جذيمة وكان

(1) الجاحظ، الرسائل.
(2) النويري، نهاية الأرب.

يستظرفه. ثم استهوته الجن فغاب، وضرب له جذيمة في الآفاق إلى أن رده عليه وافدان من العتقا ثم من قضاة وهما مالك وعقيل⁽¹⁾.

وجود امرأة في قصة عمرو بن عدي قد يشير، ربما، إلى أنه صارح رجلا آخر على امرأة: (ثم إن الجن استهوت عمرا ففقد فطلبه جذيمة في آفاق الأرض، فلم يسمع له خبرا حتى أقبل رجلان من بلقين وهما مالك وعقيل، ابنا فالح من الشام يريدان الملك بهدية ومعها قينة يقال لها أم عمرو. فبينما هما على ماء، وقد هيأت لهما القينة طعاما وجعلا يأكلان، إذ أقبل رجل أشعث الرأس قد طالت أظفاره وساءت حاله. فناولته القينة طعاما وسقت صاحبها. فقال عمرو: اسقني! فقال: لا تطعم العبد الكراع، فيطمع في الذراع! وأوكت سقاءها. فقال عمرو:

صددت الكأس عنا أم عمرو وكان الكأس مجراها اليمين⁽²⁾)

طعما، ندري أن الأبيات تنسب أيضا لعمر بن كلثوم. لكن لنلاحظ هنا أن المرأة كانت بين رجلين تسقيها الخمر، وأنها منعت عمروا الخمر حين طلبها. ويكاد المرء يحس أن عمروا واحد من الرجلين، أو أنه أراد أن يحل محل واحد منهما، أي أن يصبح شريكا في المرأة، مثل فقيد ثقيف. لذا فقد منع من الخمر، لأنه شربه الخمر يعني سيطرته، وإزاحته لنظيره. وإذا صح هذا، فعلينا أن نعيد النظر في معنى البيت أعلاه:

رددت الكأس عنا أم عمرو وكان الكأس مجراها اليمين

فهو، في ما يبدو، بيت أسطوري يشير على نزاع على كأس الخمر. ذلك أن من يظفر به يكسب الجولة ويكون الناجي المسيطر. فعمرو كان يعتقد أن الكأس يجب أن تدور يمينا، أي أن كخمري صفي قد حلت موعد سيطرته، وأن عليه أن يعود من هيأته. لكن المرأة الغامضة أدارت الكأس ضده، أي أدارته يسارا. وأغلب الظن أن لهذا الكأس علاقة بسقاية يوسف التي وضعت في رحل بنيامين النبي.

(1) تاريخ ابن خلدون.

(2) الزبيدي، تاج العروس.

على كل حال، فقد رأينا كيف أن عمرا الذي استفحلته الجن قد عاد في النهاية. أي إن هيبانه كان مؤقتا. وتؤكد قصة (خرافة العذري) وشريك بن حباسة هذا:

(خرافة العذري... رجل من بني عذرة استهوته الشياطين، فتحدث رسول الله ﷺ يوماً بحديث فقالت امرأة من نسائه: هذا من حديث خرافة قال: لا وَخَرَأَةَ حَقَّ.... ورويتم أن شريك بن حُباسة دخل الجنة وخرج منها ومعه ورقة من ورقها، وأن عمر سأل الرجل المفقود الذي استهوته الجن فقال: ما كان طعامهم؟ قال: الفول والرَّمَّة، وسأل عن شراهم فقال: الجَدَف⁽¹⁾. وكنا رأينا كيف أن عمرا بن عدي: (استهوته الجن دهرًا طويلاً ثم رجع). وهكذا، فالهائمون على وجوههم يعودون. فهيبائهم في البراري، وطوافهم مع قبائل الجن، مؤقت جد.

الضليلون

لكن مع سنان بن حارثة يختلط الطرازان بشدة. فسنان بن حارثة، الذي استفحلته الجن، وهام على وجهه، يدعى ضالة غطفان أيضا: (أضل من سنان. وهو ابن أبي حارثة المري؛ وكان قومه عنفوه على الجود، فركب ناقة له ورمى بها الفلاة، فلم يُر بعد ذلك. وسمته العرب ضالة غطفان)⁽²⁾. ويقول الميداني عن ضالة غطفان هذا: (وكان قومه عنفوه على الجود فقال: لا أراني يؤخذ على يدي، فركب ناقة له يقال لها الجهول ورمى بها الفلاة فلم ير بعد ذلك فسمته العرب «ضالة غطفان». وقالوا في ضرب المثل به: لا أفعل ذلك حتى يرجع ضالة غطفان)⁽³⁾.

إذن، فسنان ضال وهائم على وجهه. ربما يكون (ضالة غطفان) مثيل (فقيد ثقيف). لكن امرأ القيس سيكون أشهر الضالين، إذا فهمنا أن لقبه (الملك الضليل) يعني أنه ضل مثل سنان بن حارثة وغيره. لكن الفارق أن ضالته بلا عودة. فالهائمون على

(1) الجاحظ، الحيوان.

(2) النويري، نهاية الأرب.

(3) الميداني، المجمع.

وجوهم يعودون في وقت ما. أما امرؤ القيس فلم يعد. إنه ضال قتيل مثل القارظ العنزى الذي مات في البئر، أو مات بنهشة حية.

وقد يقنع المرء أن الهائم على وجهه هو القاتل. فهو من يحب زوجة أخيه، أو يشارك رجلاً آخر في امرأة ما، ثم يستفرد بها. أي أنه عملياً يزيع أخاه، أو الرجل الآخر، ثم يهيم على وجهه. والإزاحة قد تعني القتل. وهو قتل رمزي في الأغلب. يعني أن الهائم قاتل، والضال، أو الضليل قتيل، كما هو الحال مع قايين الذي قتل أخاه وهام على وجهه: (إنك قد طردتني اليوم عن وجه الأرض ومن وجهك أختفي وأكون تائها وهارباً في الأرض. فيكون كل من وجدني يقتلني)⁽¹⁾. فحماه ربه بعلامة كي لا يقتل: (فقال له الرب لذلك كل من قتل قايين فسبعة أضعاف ينتقم منه. وجعل الرب لقايين علامة لكي لا يقتله كل من وجده).

كل من وجدني يقتلني. وقد علمنا أن جزءاً من صراع قايين {قابيل} وهابيل كان من أجل امرأة. فكل منهما كان يريد الزواج من أخته. يقول الطبري: (أن آدم أمر ابنه قينا أن ينكح توأمة هابيل، وأمر هابيل أن ينكح أخته توأمة قينا، فسلم لذلك هابيل ورضي، وأبى ذلك قين وكره تكهما عن أخت هابيل، ورغب بأخته عن هابيل، وقال، نحن من ولادة الجنة، وهما من ولادة الأرض، وأنا أحق بأختي)⁽²⁾. ولا شك أن موسى أيضاً كان من القتلة التائبين. فق قتل المصري، وهام على وجهه فصار (آرامياً تائهاً).

ولا يستبعد المرء، بناء على ذلك، أنه كان في كل قبيلة كبيرة هائم وضال، يمثلان دوراً في مسرحية تحريك الفصول. وربما لهذا اختلطت الأخبار عن الضالين والهائمين.

وامرؤ القيس يلقب أيضاً بذي القروح: يقول (وكان يقال له الملك الضليل، وقيل له أيضاً ذو القروح)⁽³⁾. وهناك احتمال جدي لأن يكون الملك الضليل قد دعي بذي القروح لأنه طراز من النعمان، أي أنه مثيل أدونيس في موته، وأن قروحه، أي جراحه،

(1) سفر التكوين: 3: 14-15.

(2) تاريخ الرسل والملوك.

(3) الأصفهاني، الأغاني.

هي شقائق النعمان. فالشقائق هي جروح النعمان، أو هي دمه النازف: (قال المبرد: النعمان الدم، ولذلك سمي شقائق النعمان)⁽¹⁾.

لقد جرح أدونيس - النعمان فسال دمه فانبعثت منه في ما بعد، في الربيع، شقائق النعمان. من أجل هذا فالشقائق في العالم الغربي مرتبطة بقتل الحروب، أي بالشهداء. فهناك تحمل زهرة الشقائق في عيد القتل - الشهداء. فهي رمز الانبعاث. لكن هذا التقليد ليس جديدا كما يظن، بل موغل في القدم. ويبدو أنه كان تقليدا إسلاميا أيضا. وينقل السهيلي حديثا نبويا يوحى بذلك:

(وما وقع السيرة أيضاً، ولم يذكره ابن هشام حديث رواه ابن إسحق، قال: حدثني إسحق بن عبد الله بن أبي فروة، قال: حدثني بعض أهل العلم أن رسول الله ﷺ قال: الشهداء ثلاثة، فأدنى الشهداء عند الله منزلة رجل خرج مسوداً بنفسه ورحله، لا يريد أن يقتل ولا يقتل أثناء سهم غرب فأصابه، قال: فأول قطرة تقطر من دمه، يغفر الله بها ما تقدم من ذنبه، ثم يهبط الله إليه جسداً من السماء، فيجعل فيه روحه، ثم يصعد به إلى الله، فما يمر بساء من السموات إلا شيعته الملائكة، حتى ينتهي به إلى الله، فإذا انتهى به إليه وقع ساجداً، ثم يؤمر به فيكسى سبعين زوجاً من الاستبرق، ثم يقول رسول الله ﷺ: كأحسن ما رأيتم من شقائق النعمان. وحدث كعب الأحبار عن قول رسول الله ﷺ فقال كعب الأحبار: أجل كأحسن ما رأيتم من شقائق النعمان)⁽²⁾.

وهكذا يُلبس الشهيد حلة مثل شقائق النعمان.

إذن، فنحن نظن أن الملك الضليل، حامل راية الشعراء في النار، هو واحد من الذين ضلوا، أي أنه كائن إلهي، أو كاهن لكائن إلهي يمثل دوراً في مسرحية دينية. وإذا كان هناك شاعر واقعي وتاريخي اسمه امرؤ القيس فعلا فلا بد أن تكون قصة حياته قد اختلطت بشكل لا فكاك منه بقصة ضليل ديني.

(1) ياقوت، معجم البلدان.

(2) السهيلي، الروض الأنف.

وقد لحظ الدكتور طه حسن علاقة قوية بين قصة امرئ القيس وبين قصة عمر بن قميئة. وعمر هذا دعي بالضائع: (ولنلاحظ قبل كل شيء أن بين امرئ القيس وعمر بن قميئة شبهاً غريباً؛ فقد كان امرؤ القيس يسمى الملك الضِّلِيل... وكانت العرب تسمي عمرو بن قميئة عمرا الضائع. فأما المتأخرون من الرواة بعد الإسلام فقد التمسوا لهذه التسمية تفسيراً فوجدوه في سهولة ويسر، أليس قد رحل مع امرئ القيس في القسطنطينية؟ أليس قد مات في هذه الرحلة؟ فهو إذاً عمرو الضائع لأنه ضائع في غير قصد ولا توجه. أما نحن فنفسر هذا الاسم كما فسرنا اسم امرئ القيس، ونرى أن عمرو بن قميئة ضائع كما ضائع امرؤ القيس من الذاكرة، ولم يعرف من أمره شيء إلا اسمه هذا كما لم يعرف من أمر امرئ القيس ولا من أمر عبيد إلا اسمهما)⁽¹⁾.

لكن يبدو لنا أن ضياع عمر بن قميئة يشبه هيئان فقيد ثقيف، لا ضلالة امرئ القيس: (فهم يزعمون أن أباه تُوْفِّي عنه طفلاً فكفله عمه؛ ونشأ عمرو جميلاً وضيء الطلعة، فكلفت به امرأة عمه، وكنمت ذلك حتى إذا غاب زوجها لأمر من أموره أرسلت إلى الفتى، فلما جاء دعتة إلى نفسها، فامتنع وفاء لعمه وامتناعاً عن منكر الأمر، وانصرف. ولكنها حنقت عليه وألقت على أثره جفنة، حتى إذا عاد زوجها أظهرت الغضب والغليظ وقصّت على زوجها الأمر وكشفت عن الأثر؛ فغضب الرجل على ابن أخيه. وهنا يختلف الرواة، فمنهم من يزعم أنه هَمَّ بقتله، فهرب إلى الحيرة، ومنهم من يزعم أنه أعرض عنه)⁽²⁾.

وكما نرى فقصة عمر الضائع، الذي تقول المصادر أنه أقدم من امرئ القيس، وأنه صحبه فترة، تبدو قريبة جداً من فقيد ثقيف. ففيها صراع بين رجلين على امرأة. أما ضلالة امرئ القيس فهي ضلالة مختلفة تنتهي بالموت. وهذا ما يجعلنا نعتقد أن عمرو بن قميئة نقيص لامرئ القيس، أي أنه من الهائمين على وجههم.

(1) طه حسين، في الشعر الجاهلي، ص 166-167.

(2) المصدر السابق، ص 168.

وفي ما يخص كفاً الجفنة على الأثر فقد كان تقليداً يهدف إلى عدم محوه: (وأمرت بجفنة، فكففت على أثر قدمه، فلما رجع مرثد وجدها متغضبة، فقال: ما شأنك؟ قالت: رجل قريب القرابة منك جاءني يسومني نفسي. قال: من هو؟ قالت: أما أنا فلا أسميه، وهذا أثر قدمه، فعرف مرثد أثر عمرو) ⁽¹⁾.

ونحن على قناعة أن خالداً بن سنان العيسى واحد من هؤلاء الضالين الضليلين. أي أنه مثل امرئ القيس بشكل ما، فهو (النبي الذي ضيعه قومه)، على حد قول حديث منسوب إلى النبي. إنه ضائع مثلهم تماماً. فقد تركه قومه مدفوناً في القبر ورفضوا الحفر عنه، رغم أنه طلب منهم ذلك.

في كل واد يهيمون!

لكن بما أن عدداً من الضالين أو الهائمين على وجوههم الذين نتحدث عنهم كانوا شعراء (سنان بن حارثة، امرؤ القيس، عمرو بن عدي، أفنون التغلبي، وربما غيرهم)، فإن المرء قد يتساءل عن علاقة الهيمان الذي نحن بصددده بالهيمان الذي تحدث عنه القرآن بخصوص الشعراء: ﴿هَلْ أَتَيْتُكُمْ عَلَىٰ مَن تَنَزَّلُ الشَّيَاطِينُ ﴿٢٢١﴾ تَنَزَّلُ عَلَىٰ كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ ﴿٢٢٢﴾ يُلْقُونَ السَّعَةَ وَأَكْثَرَهُمْ كَذِبُونَ ﴿٢٢٣﴾ وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْفَأْوَن ﴿٢٢٤﴾ أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ ﴿٢٢٥﴾ وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ ﴿٢٢٦﴾﴾ ؟ [الشعراء: 221-226].

فما معنى (يهيمون)؟ أنحن هنا نتحدث عن هيمان مثل هيمان من استفحلتهم الجن من الشعراء أمثال سنان بن حارثة وعمرو بن عدي وغيرهم؟ ثم ما معنى أنهم يهيمنون في (كل واد)؟ وأي وديان هذه التي تحدثت عنها الآية؟ وهل لها علاقة بواد جوف حمار، الوادي التي تحدث عنه امرؤ القيس، وربط بمثل (أكفر من حمار) عند الكثيرين؟

وواد كجوف العير قفر مضلة قطع بسام ساهم الوجه حسان

يبدو لنا أن هناك علاقة بين هيمان الهائمين الذين رصدناهم وبين الشعراء الذين يهيمنون في كل واد في القرآن. كما لا بد لجنون الشعراء المذكور في القرآن، والذي ألقاه

(1) السراج القارئ، مصارع العشاق.

مشركو مكة بالرسول، أن يكون على علاقة بما نحن فيه. فمشركو مكة اهتموا الرسول بأنه شاعر مجنون، أو كاهن ومجنون: ﴿إِنَّمَا لَنَا رُكُوءٌ إِلَهَيْنَا الشَّاعِرُ مَجْنُونٌ﴾ [الصفات: 36]. وفي الطور: ﴿فَدَكَّرَ مَا أَنتَ بِنِعْمَتِ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ وَلَا مَجْنُونٍ﴾ [الطور: 39]. وفي الذاريات: ﴿كَذَلِكَ مَا أَتَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا قَالُوا سَالِحٌ أَوْ مَجْنُونٌ﴾ [الذاريات: 52]. كما أن هناك دليل من أحاديث نبوية على أن الشعراء كانوا مرتبطين بطراز من الجنون. فحين نزلت أول سورة في القرآن، وهي سورة أقرأ، على النبي خشي أن يكون أمره أمر شاعر مجنون. أي خشي أنه سيدخل ضمن فئة الشعراء المجانين: (ثم انتهى {أي جبريل} فانصرف عني، وهبت من نومي، وكأنها صور في قلبي كتاب، ولم يكن في خلق الله عز وجل أحد أبغض إلي من شاعر أو مجنون، كنت لا أطيق أنظر إليهما، فقلت: إن الأبعد - يعني نفسه، ﷺ - لشاعر أو مجنون، ثم قلت: لا تحدث قريش عني بهذا أبداً، لأعمدن إلى حالق من الجبل، فلا طرحن نفسي منه، فلا قتلنها، فلا سترين) (1). وهكذا، فقد شك الرسول في الوحي وفي نفسه عند لحظة محددة استناداً إلى التقليد الذي نتحدث عنه، تقليد الشاعر المجنون. ونظن أن تقليد الشاعر - المجنون هذا هو سبب سوء التفاهم الظاهري بين الشعر والإسلام. فما كان يرفضه الإسلام وينأى عنه هو الكهانة الدينية الشعرية. ورفضه لها بهذه الشدة ضاعفه أن قريشا اهتمته الرسول بها.

إذن، فنحن أمام شاعر يلعب دور كهانة ما، ومن شروط كهانته في ما يبدو أن يصيب بجنون ما. فهل لهذا الجنون علاقة باستفحال الجن والهيان على الوجه. يبدو ذلك، خاصة وأن كيف أن جزءاً كبيراً من الهائمين هم من الشعراء. وقد رأينا عند الجاحظ من قبل كيف أن بعضهم ساوى بين استفحال الجن وبين من ﴿يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ﴾ [البقرة: 275]. فالخباط طراز محدد من الجنون: (الخباط: داء كالجنون) (2). ويضيف اللسان: (ويقال: بفلان خبطة من مس. وفي التنزيل «الذي يتخبطه الشيطان من المس»، أي يتوطؤه فيصرعه. والمس الجنون. وفي حديث الدعاء: «وأعوذ بك أن يتخبطني الشيطان».

(1) سيرة ابن إسحق.

(2) ابن دريد، جمهرة اللغة.

أي يصبر عني ويلعب بي⁽¹⁾. عليه، فثم ارتباط بين الشعراء الكهنة هؤلاء وبين الجنون. ويبدو أن هيمانهم هو هذا الجنون ذاته.

ريب المنون

لكن السؤال هو إن كان لهذا الخطاب - الجنون أي علاقة بريب المنون الذي تحدث عنه مشركو مكة: ﴿فَذَكِّرْ مَا أَنْتَ بِنِعْمَتِ رَبِّكَ يَكَاهِنُ وَلَا مَجْنُونٌ﴾^(٢) أم يقولون شاعرٌ نَرَبِصُ بِهِ رَبَّ الْمُنُونِ^(٣) قُلْ تَرَبِّصُوا فَإِنِّي مَعَكُمْ مِنَ الْمُتَرَبِّصِينَ^(٣) [الطور: 29-31].

فما هو ريب المنون هذا؟ وهل شيء معاكس للجنون، كما قد تشير الآية. فالمشركون يتهمون الرسول مرة بأنه شاعر مجنون، أو كاهن مجنون، ثم يقولون: دعنا نربص به ريب المنون.

وحسب المفسرين، فهناك معنيان لكلمة (المنون). يقول الثعلبي في الكشف والبيان: (المنون يكون بمعنى الدهر، ويكون بمعنى الموت). بالتالي فما يتربص بالشعراء إن هو إلا الموت أو حوادث الدهر. لكن لم ينسب هذا المنون إلى ريب ما؟ لم يُقَلْ (نتربص به المنون)؟ اختارت الغالبية أن الموت الطبيعي هو ما تقصده الآية: (وذلك أن المشركين كانوا يدفعون نبوته {الرسول} ويقولون: شاعر نتربص به ريب المنون، ولعله يموت كما مات شاعر بني فلان)⁽²⁾. وقال: (قائل منهم «احسبوه في وثاق ثم تربصوا به المنون حتى يهلك كما هلك من قبله الشعراء زهير والنابغة، إنما هو كأحدهم»)⁽³⁾.

لكن جملة: (لعله يموت كما مات شاعر بني فلان) قد تكون إشارة إلى موت طقسي ما يقع على هذا الطراز من الشعراء؟ فمحمد سيموت ميتة محددة كما مات شاعر بني فلان، وعلى المشركين فقط أن ينتظروا. ولا نظن أبداً أن هذه الجملة تعني الموت الطبيعي. إذ لماذا لا يقال في هذه الحالة كما يموت أي واحد من الناس، لا كما مات شاعر بني فلان؟

(1) لسان العرب.

(2) تفسير القرطبي.

(3) د. جواد علي، الفصل.

ورد القرآن على لسان الرسول يوحى بأن الحديث لا يجري عن موت طبيعي، بل ولا حتى عن موت ربها: ﴿قُلْ تَرَبُّصُوا فَإِنِّي مَعَكُمْ مِنَ الْمُرِصِينَ﴾ (٣١) [الطور: 31]. أي انتظروا وأنا معكم منتظر لرب المنون الذي تظنون أنه سيصيني. فمهما انتظرتم فهو لن يحدث لي. فأنا لست بشاعر حتى يصيني رب منونكم هذا. إنه عرض يلم بالشعراء، وأنا لست بشاعر. يعني أنا لسا بصدد موت طبيعي على الأقل.

لكن إذا لم يكن موتا طبيعيا، فهل هو موت طقسي ما؟ إذا صح هذا، فمعنى ذلك أن الهائمين على وجوههم يقتلون في النهاية، ولو قتلا رمزيا ينتهي بإنهاء دورهم في المسرحية الدينية. من أجل هذا قتل امرؤ القيس بحلة مسمومة، ودفن خالد بن سنان العبيسي، ورس في القبر. وفي هذه الحالة علينا أن نعتبر أن اختفاء عمرو بن عدي وسانن بن حارثة طراز من الموت الطقسي.

على كل حال، فإن (رب المنون) جملة شديدة الغموض، وتحتاج إلى أن جهد أكبر لحل لغزها. لكن يمكن القول أن هناك من اشتبه منذ زمن طويل أن المنون وأشباهاها من الكلمات قد تكون أساء آلهة: (تؤدي كلمة «المنون» معنى الدهر والموت، وقد تسبق بكلمة «رب» في بعض الأحيان، فيقال: «رب المنون» كما يقال «رب الدهر». ويرى «نولدكه» أن هذه الكلمات هي أساء آلهة، وليست أساء أعلام). وهناك ما قد يشير، بالفعل، إلى إله وجود إله قديم باسم (رب): (بيت ريب: حصن باليمن أيضاً في جبل مسور) كما يقول ياقوت (معجم البلدان). ثم ينقل لنا شعرا لابن أفنونة، الذي ولي القضاء ببيت الرب:

لا حبذا بيت ريب لا ولا نعمت عينا غريب يرى يوما بها بهجا
ويضيف الهمداني مؤكدا: (بيت ريب: حصن ذو عرقة منقطعة عليها قصور آل المنصور وحرهم وأموالهم لا مسلك لها غير باب واحد، والأراس حصن بينها وبين فائس وهو حصن واسع، وفيه من القرى قرية بيت ريب وهي قرية السوق التي بها التجار)⁽¹⁾.

(1) الهمداني، صفة جزيرة العرب.

بيت ريب هنا قد تعني: بيت الإله ريب. وإذا صح هذا، يكون هذا الإله على علاقة بـ (المنون) التي وردت في القرآن. أي أنه هو ريب صاحب المنون، أي الذي يبعث بالمنون الذي يتربص بالشعراء. وعلى اسم هذا الإله المفترض سمي في ما يبدو أناس باسم (الريب) مثل ملك بن الريب. وهناك مكان آخر يدعى الريب: (الريب اسم موضع؛ قال ابن أحر:

فَسَارِبِهِ، حَتَّى أَتَى بَيْتَ أُمِّهِ مَقِيماً بِأَعْلَى الرِّيبِ، عِنْدَ الْأَفَاكِيلِ)⁽¹⁾

والمفسرون على أن (الأفاكل) هنا موضع محدد. لكن هذا ليس أكيدا في ما نرى. فإذا كنا نتحدث عن إله يدعى ريب، له بيت يدعى بيت ريب، فلماذا لا نفكر أن كلمة (الأفاكل) هنا تعني الكهان. فكلمة (أفكل) في غالبية اللغات السامية تعني: الكاهن. وربما كانت تعني كذلك في العربية في الزمن السحيق، ثم لم يبق منها سوى معنى الرعدة والنفضة: (الْأَفْكَلُ، عَلَى أَفْعَلٍ: الرَّعْدَةُ... التهذيب عن الليث وغيره: الْأَفْكَلُ رَعْدَةٌ تَعْلُو الْإِنْسَانَ وَلَا فَعْلَ لَهُ... ويقال: أَخَذَ فُلَانًا أَفْكَلًا إِذَا أَخَذَتْهُ رَعْدَةٌ فَارْتَعَدَ مِنْ بَرْدٍ أَوْ خَوْفٍ... وفي الحديث: أَوْحَى اللَّهُ تَعَالَى إِلَى الْبَحْرِ إِنَّ مُوسَى يَضْرِبُكَ فَأَطْعَهُ فَبَاتَ وَلَهُ أَفْكَلٌ أَي رَعْدَةٌ)⁽²⁾. والرعدة تذكر برعدة الكاهن ورعشتهم الدينية، بل وقد تذكر برعدة الشعراء المجانين.

داود والمهلل

وبالمناسبة، يمكن للمرء أن يتساءل عن علاقة جنون داود التوراة بما نحن فيه؟ فقد رأينا في فصل (ما يقع لي بالشنان)؟ ذلك أن داود بعد أن قتل جولييات هرب من وجه شاول وذهب إلى أخيش الفلسطينيين، حيث افتعل طورا من الجنون أمامه: (فوضع داود هذا الكلام في قلبه وخاف جدا من أخيش ملك جت. فغير عقله في أعينهم وتظاهر بالجنون بين أيديهم واخذ يخربش على مصاريع الباب ويسيل ريقه على لحيته. فقال أخيش

(1) لسان العرب.

(2) المصدر السابق.

لعبيده هو ذا ترون الرجل مجنونا فلماذا تأتون به إلي. ألعلي محتاج إلى مجانين حتى أتيتم بهذا ليتجنن علي. أهذا يدخل بيتي⁽¹⁾.

فهل يكون جنون داود هذا هو جنون الشعراء الديني ذاته؟ إذا كان من علاقة فإن الهائمين يكونون بالفعل قتلة تائهن معرضين للقتل. ذلك أن داود هو قاتل جولييات. وقد يضيف المرء للتساؤلات تساؤلا آخر: ما علاقة كون الشعراء (يقولون ما لا يفعلون) مع الكذب البدئي المرتبط بالشاعر المهلهل: (وهو أول من كذب في شعره)⁽²⁾. يضيف المرزباني: (وزعمت العرب أنه كان يدعى في شعره، ويتكثر في قوله أكثر من فعله) (الموشح). ثم ما علاقة لهلة المهلهل بـ (سرد) النبي داود للدروع؟ جاء في القرآن:

﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ مِمَّا فُضِّلَ بِهِ أَجْالَ أُولَىٰ مَعَهُ وَالطَّيْرَ وَالنَّارَ لَهْ الْحَدِيدِ ۖ﴾ ^(١٥) **أَنِ اعْمَلْ سَابِغَةً**

وَقَدِّرْ فِي السَّرْدِ ﴿[سبا: 10-11]، والسابغات هي الدروع. تقول الغالبية أن اسم المهلهل نتج عن لهلته للشعر، أي تريقه له. لكن الهلهلة أيضا تعني نسج الدروع: (قال شمر في كتاب السلاح: المَهْلَهْلَة من الدَّرْع: قال بعضهم: هي الحسنة النسج ليست بصفيقة. قال: ويقال هي الواسعة الحلق. قال ابن الأعرابي: ثوب هَلْهُ النسج أي رقيق ليس بكثيف)⁽³⁾. أي أن الهلهلة على علاقة بالشعر والدروع معا. إنها نسج للشعر والدروع في آن. ألا يذكر هذا بمزامير داود الشعرية وبسرده لدروعه؟! أي، هل يكون المهلهل أيضا واحدا من القتلة الذين هاموا هيانا مجنونا؟

أكثر من هذا يبدو أن مهلهلا يتمثل ببعير مثل داود أيضا: (وكان... عمرو بن مالك أيضا من فرسان بكر، وهو الذي أسر مهلهلاً... فأحسن إيساره. ومرو عليه - أي على مهلهل - تاجر يبيع الخمر قدم بها من هجر، وكان صديقا لمهلهل يشتري منه الخمر، فأهدى إليه وهو أسير زق حمرة، فاجتمع إليه بنو مالك فنحروا عنده بكرا وشربوا عند مهلهل في بيته - وقد أفرد له عمرو بيتا يكون فيه - فلما أخذ فيهم الشراب، تغنى مهلهل

(1) صمويل الأول 21: 10-15.

(2) الأصفهاني، الأغاني.

(3) لسان العرب.

فبما كان يقوله من الشعر وينوح به على كليب، فسمع ذلك عمرو بن مالك فقال: إنه لريان، والله لا يشرب ماء حتى يرد ربيب يعني جلاً كان لعمرو بن مالك، وكان يتناول الدهاس من أجواف هجر فيرعى فيها غبا بعد عشر في حمارة القيظ فطلبت ركبان بني مالك ربيباً وهم حراص على ألا يقتل مهلهل، فلم يقدروا على البعير حتى مات مهلهل عطشاً⁽¹⁾. ولا يمكن لنا أن نعتقد أن ربط شرب مهلهل بـ شرب البعير كان مجرد مصادفة. بل نعتقد أنه، في غالب الظن، إعلان عن تماهى مهلهل بالبعير.

وأخيراً، يمكن للمرء أن يضيف تساؤلاً جديداً: ما علاقة تقليد هيان المحبين على وجوههم في الصحراء عموماً، مثل فقيد ثقيف وغيره، بهيان المحبين من طراز مجنون ليلى وغيره؟ أيكون المحبون من طراز المجنون صدى للهائمين المقدسين القدماء؟ يبدو في الحق أنهم كذلك!



(1) الأصفهاني، الأغاني.

الفصل الثاني عشر

حتى يؤوب القارظ العنزي

ويروى أيضا: حتى يؤوب القارظان.

يضرب في من لا يرجى إياه، حسب المصادر العربية.

وقصة المثل تتعلق برجلين من عنزة، أخوين أو زميلي طريق، ذهباً يجمعان القرظ، فعاد أحدهما واختفى الثاني. لكن للقصة نسخا عديدة، ويحتاج المرء إلى بذل جهد كي يجمعها في حزمة واحدة مقنعة. يقول الزبيدي:

(القارظان: رجلان أحدهما يذكر بن عنزة، وهو الأكبر... والآخر عامر بن رهم بن هميم بن يذكر بن عنزة، كذا ذكره ابن الأعرابي. وقال غيره: هو رهم بن عامر وهو الأصغر، ويقال له القارظ الثاني، وكلاهما من عنزة. يقال: إنهما خرجا في طلب القرظ يجتنيانه فلم يرجعا، فضرب بهما المثل، فقالوا: لا آتيك أو يؤوب القارظ؛ يضرب في انقطاع الغيبة)⁽¹⁾.

إذن، فهناك عنزيان، أحدهما الأكبر، أما الآخر فيدعى القارظ الثاني، ويبدو أنه الأصغر، وإن كانت نسخة الزبيدي لا تقول هذا مباشرة. وقد عاد من جمع القرظ واحد أما الآخر فاختفى. ومن المنطقي أن يفهم المرء أنها خرجا يتقرظان معا، وإلا لا يعود من داع لجمعها معا في قصة واحدة. يضيف الزبيدي قائلا:

(ولياهما أراد أبو ذؤيب بقوله:

(1) الزبيدي، تاج العروس.

وحتى يؤوب القارظان كلاهما وينشر في القتل كليب لوائيل⁽¹⁾

وقد أدى بيت أبي ذؤيب هذا، في رأينا، إلى تشوش جعل البعض يظن أن القارظين كليهما اختفيا. وليس هذا بصحيح. فبيت أبي ذؤيب لا يعني أن الاثنين قد غابا، بل يعني: حتى يؤوب الاثنين معا، لأن يعود أحدهما فقط كما حصل في الواقع.

لكن لدينا روايات تختلف عن هذا عن ما أورده أعلاه. إذ يتم وضع امرأة على خشبة مسرح القصة: (قال الكلبي: هما قارظان، وكلاهما من عنزة؛ فالأكبر منهما يذكر بن عنزة... والأصغر هو رهم بن عامر من عنزة. وكان من حديث الأول أن خزيمة بن همد كان عشق ابنته فاطمة بنت يذكر وهو القائل فيها:

إذا الجوزاء أردفت الثريا ظننت بآل فاطمة الظنوننا
وأما الأصغر منها فإنه خرج يطلب القرظ أيضا فلم يرجع فصار مثالا في انقطاع الغيبة⁽²⁾.

هنا لا يوجد رابط بين قصتي الرجلين. فواحد خرج يتقرظ، في حين أن الآخر كان له قصة مع رجل عشق ابنته، وهو ما يؤكد العسكري أيضا:

(فذهب يذكر وخزيمة يجتنيان القرظ، فمرا ببئر فيها نحل، فدلّ خزيمة يذكر فيها بحبل لينتار العسل، ثم رفع الحبل، وقال: لا أخرجك حتى تزوجني ابنتك فاطمة، فقال: أعلى هذه الحال! وأبى أن يفعل؛ فتركه وانصرف فمات، ووقع الشر فيه بين قضاة وربيعه. والآخر رهم بن عامر العنزّي، ذهب يطلب القرظ فلم يرجع، ولم يعرف له خبر⁽³⁾).

وهكذا، فالقارظان العنزّيان لا تجمعهما قصة واحدة. فلكل منهما خبره ومأساته. يعني أنها لم يذهبا معا في طلب القرظ. واحد منهما فقط خرج في طلب القرظ، ولم يعد، في

(1) الزبيدي، تاج العروس.

(2) لسان العرب.

(3) العسكري، الجمهرة.

حين خرج الآخر مع رجل ثان يدعى حزيمة يشتران العسل، فتركه حزيمة كي يموت في البئر لأنه رفض أن يزوجه إياه. يعني أن الاثنين لم يعودا. ونعتقد أن هذا التشوش سببه بيت أبي ذؤيب الهذلي الذي جثنا به أعلاه:

وحسَى يعود القارظان كلاهما ويبعث في القتل كليب لوائل
فقد أوحى للبعض أنهما اختفيا معا. وهذا انطباع غير سليم قد أوضحنا سابقا.
ويبدو أن علينا أن نذهب إلى البري كي يوضح لنا الأمر كله بضربة واحدة. يحدثنا عن عنة كآب قبلي:

(فَوَلَدَ عَنزَةَ وَلَدَانِ: يَقْدُمُ وَيَذْكُرُ. فَمِنْهُمَا تَفَرَّقَتِ عَنزَةُ. فَمَنْ يَذْكُرُ بِنَ عَنزَةَ كِدَامُ بْنُ جَبَّانَ مِنْ بَنِي هُمَيْمٍ: كَانَ مِنْ خِيَارِ التَّابِعِينَ مِنْ أَصْحَابِ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ. وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ ابْنُ حَسَّانَ: مِنْ بَنِي هُمَيْمٍ أَيْضاً وَكَانَ مِنْ خِيَارِ أَصْحَابِ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ. وَيَذْكُرُ هُوَ الَّذِي قَالَ فِيهِ بِشْرُ بْنُ أَبِي خَازِمٍ لَابِنَتَهُ عِنْدَ مَوْتِهِ:

فَرَجَّيْ الْحَقِيرَ وَانْتَظِرِي إِيَّايَ إِذَا مَا الْقَارِظُ الْعَنْزِيُّ آبَا
وخبره في القَرظ واشتتار العسل مشهور، وهو القارظ الأكبر. وفيه وفي القارظ الأصغر يقول أبو ذؤيب الهذلي:

وحسَى يَؤُوبُ الْقَارِظَانِ كِلَاهُمَا وينشر في القتل كليب بن وائل)⁽¹⁾

لقد اتضح الأمر. القارظان أخوان، وابنان لعنة: يقدم ويذكر. يذكر هو القارظ الأكبر، وهو الذي اختفى. أما يقدم فهو الأصغر، ولم يختف. وللأساء ومعناها هنا صلة بجوهر القصة. فيذكر من الذكرى، والذكرى غياب. أما يقدم فمن القدوم. واحد قدم، وواحد غاب. الذي قدم هو الأصغر الفتى، والذي غاب هو الكبير الشيخ. الفتى يقدم هو الإله في شبابه، أي في صيفه، والشيخ يذكر هو الإله في شيخوخته، في شتائه وغيابه. هذا هو الأمر. وأيما كانت الطريقة التي غاب بها يذكر، وسواء كانت بالاختفاء، أو بالموت

(1) البري، الجوهرة.

في بئر، أو بنهشة حية كما في بعض النسخ، فإن الأمر يظل هو ذاته. واحد من الأخوين يخنفي ولا يعود في حين يعود الثاني.

ونحن نعتقد أن القصة الأصلية تتحدث عن أخ أضاع أخاه، أو قتله، أو رماه في بئر. أي إن حزيمة الذي ترك يذكر في البئر، هو مجرد بديل يؤدي الدور عن يقدم. وهو يؤديه لأن التقاليد المتأخرة صارت لا تقبل فكرة قتل الأخ لأخيه بهذه القسوة، أو لأن الأسطورة لا تريد أن يكون الأمر قاسيا هكذا. هذا رغم أن القتل قتل طقسي رمزي، وليس قتلا حقيقيا. يعني أننا أمام حكاية محددة: أخ يزيع أخاه، يقتله مباشرة أو بشكل غير مباشر، كتعبير عن الانقلابات الفصلية.

وكنا قد ذكرنا أنه في مرات عديدة يتبدى الصراع بين الأخوين على شكل صراع على امرأة، كما في قصة (فقيد ثقيف) التي عالجنها في مكان آخر من هذا الكتاب، و(قصة الأخوين) المصرية الشهيرة. إنها صيرنان يتشاركان في امرأة واحدة، ويتقاتلان على الفوز بها. أي أننا دوما أمام ثالوث يشبه ثالوث الغرائق العلى العربية:

رجل امرأة رجل

اللات العزى مناة

والصراع بين الأخوين، أي الحدين الطرفين، يتبدى كصراع على المرأة، أي على الحد الأوسط، الذي هو مثل العزى - إيزيس. فحين تقترب العزى من اللات يحل الصيف ليطرده الشتاء، أما حين تقترب من مناة فيحل الشتاء ليطرده الصيف. هي نقطة التوازن والاعتدال، لكنها حين تميل لهذا ينتصر ويطرد ذاك. لذا ليس غريبا أن نجد امرأة في قصة القارطين. ففاطمة يمكن أن توضع في محل العزى:

يقدم فاطمة يذكر

اللات العزى مناة

لكن القصة لا تريد أن يظهر الصراع بين الأخوين على امرأة، وأن ينتهي إلى موت أحدهما. لذا أحلت حزيمة محل يقدم. حزيمة هو قناع يقدم. هو الذي صارع أخاه على

المرأة، وتركه في البئر ليموت. وذكر الجوزاء والثريا عند الحديث عن فاطمة يوحى لنا أننا نتحدث عن أحداث سماوية لا أرضية:

إذا الجوزاء أردفت الثريا ظننت بآل فاطمة الظنونا

وقد رأينا في كتابنا السابق كيف أن الإله في قراره يرمى في جبّ كما كان الأمر مع يوسف، أو يرس في بئر، أي يدفع فيها، كما هو الحال مع أصحاب الرس، أو يدفن في كهف كما حصل كثيرين. أي أن أمر حزيمة وتركه للقارظ في البئر ليس شيئا جديدا.

أما بخصوص القرظ الذي ذهب القارظان يبحثان عنه فهو شجر يتخذ للدباغة. أي أن لونه هو الحمرة. وقد رأينا كيف أن أشجار المعابد الأوزيرية، مثل شجرة العزى وغيرها، هي أشجار حمراء؛ أي أنها تنبت ثمارا حمراء، أو تحيض صمغا أحمر، أو يتخذ لحاؤها للدباغة. كما رأينا أن العقيق الأحمر هو لون أوزيريس - سهيل اليماني. عليه، يمكن الافتراض أن شجرة القرظ هذه شجرة مقدسة، مثل شجرة معبد العزى المثلثة الأفرع. يقدم ويذكر هما فرعا هذه الشجرة الطرفين، مثلما كان اللات ومناة الفرعين الطرفين في سمرة العزى المثلثة الأفرع.

هذان الفرعان، أو هاتان الشجرتان إذا فضلنا أن نتحدث عن ثلاث أشجار لا ثلاثة أفرع، يشبهان شجرتي فاتا في قصة الأخوين المصرية. فعندما ذبح الملك الثور الذي يمثل فاتا، الأخ الأصغر، بناء على تحريض من زوجته التي خانتها وذهبت إلى الملك: هز الثور رأسه، وسالت منه قطرتان من دم على يسار ويمين باب القصر الفرعوني فنبتت شجرتان عظيمتان من السنط. ولما خرجت الأميرة وجلست تحت إحدى الشجرتين تكلمت الشجرة قائلة: يا خائنة أنا فاتا، وسأعيش رغما عنك. الشجرة اليمنى لفاتا، واليسرى لأنبو.

هاتان الشجرتان، أو الغصنان، هما غصنا شجرة القرظ التي ذهب الأخوان الالتقاط ورقها. وهما الفرعان الطرفيان في شجرة السمر المثلثة في معبد العزى. وحين ينشف غصن ويموت يزدهر الغصن الثاني. ويتمثل هذا بقصص تتحدث عن قتل الأخ لأخيه وإزاحته.

وهذا هو جذر خرافة الخيانة الأبدية للمرأة. فيازيس - الشعري تنتقل بين الأخوين، بين فرعي الشجرة، بين فصلي السنة. فحين تقرب من فصل الصيف، أي حين تكون في برج الجوزاء، محل الصيف، الذي هو فصل سهيل الياني - أوزيريس الفيضي، وحين تكون في كوكبة الذراع، أي عند أختها الغميصاء على الضفة الثانية للمجرة، كما تقول الأسطورة لا الحقيقة الواقعية، محل الشتاء، الذي هو فصل السها - أوزيريس الشمالي الشتوي. وهكذا. إنها نخون هذا مع ذلك، ثم تعكس الأمر.

وتم شاعر شهير يدعى المتنخل يبدو أن قصته مشتبكة اشتباكا قويا مع قصة القارظين. أي أنه هو ذاته يشبه أن يكون واحدا من القارظين، أو بطلا لقصة تشبه قصة القارظين: (وقيل: المتنخل هو القارظ العنزي)⁽¹⁾. ويضيف ابن سلام: (ومن أمثالهم في اليأس من الشيء قولهم: حتى يؤوب المتنخل. وكانت قصته نحواً من قصة العنزي في الغيبة، غير أنه لم يكن في سبب القرظ)⁽²⁾. ويزيد الميداني رابطاً بينهما: (ويقال أيضاً: «لا آتيك حتى يؤوب المتنخل» وكانت غيبته كغيبه القارظين غير أنها لم تكن بسبب القرظ)⁽³⁾. أي أن الفارق بينهما هو البحث عن القرظ فقط.

وهناك الكثير من القصص التي تحدث عن اثنين رجع أحدهما ولم يرجع الآخر، مثل (سعد وسعيد) اللذين عاجلنا قصتهما في مكان آخر. كذلك هناك هبيرة بن سعد الذي يقال فيه (لا آتيك حتى يؤوب هبيرة بن سعد)، وهو رجل فقد، ونظن أنه كان له ثان أيضاً.

وهناك نسخة تتحدث عن موت القارظ بنهشة حية كما ذكرنا سابقاً: (فهذا الرجل {القاسطي} من النمر بن قاسط، خرج يبتغي قرطاً من بعد، فنهشته حية فمات، وهو أحد القارظين)⁽⁴⁾. ويضيف الزنجشري: (والقارظ الثاني اسمه هميم وقيل عقبة، وكان من عنزة أيضاً، وكان يتصيد الوعول ويدبغ جلودها بالقرظ فعرض له في بعض الجبال ثعبان فنفضه نفخة سقط منها ميتاً)⁽⁵⁾. وهذا يقربنا من أفنون التغلبي بطل (فلم ربض العير إذن؟)، فهو أيضاً مات بنهشة حية.

(1) العسكري، الجمهرة.

(2) المفضل الضبي، الأمثال.

(3) الميداني، المجمع.

(4) المصدر السابق.

(5) الزنجشري، المستقصى.

جاء بأَم الرُّبِيقِ على أَرِيقٍ

يضرِب في من يَأْتِي بالشر المضاعف وبالداهية.

ليس للمثل قصة. لذا فكل محاولات تفسيره جاءت عن طريق لغويين. أي أنها استندت إلى اللغة أساساً. وكما هو واضح فإن أي تفسير لغوي سيجد نفسه أمامه الكلمتين (أريق) و(الربيق). عليه، فمن يتمكن من فهم سليم الكلمتين في ترابطهما يكون قد فك لغز هذا المثل المعتم. وقد جرت محاولات كثيرة لتفسير المثل انطلاقاً من كلمة (أريق). أما الربيق فتركت عند الغالبية، من دون أن يقال لنا سوى أن (أم الربيق) تعني الداهية. أما النقاش فانصب على كلمة (أريق). وكان هناك رأيان أساساً في هذه الكلمة:

الأول: أن أريق تعني: الجمل الأورق، أي الأسود الذي يخالط سواده غيرة أو خضرة كما يقال في العربية. ويمثل هذا الرأي الأصمعي:

(أم الرُّبِيق: اسم من أسماء الدواهي. وقولهم على أريق؛ قال الأصمعي: تزعم العرب أن رجلاً رأى الغول على جبل أورق، فقال: جاء بأَم الربيق على أريق. وأريق تصغير أورق، وكان أصله أن يقال: أويرق فحذف الواو وإن كانت أصلية لما كانت من حروف الزيادة ليزدوج الكلام⁽¹⁾). أما اللسان فينقل عن ابن بري قوله: (حق أريق أن

(1) البكري، فصل المقال.

يذكر في فصل ورق لأنه تصغير أورك تصغير الترخيم كقولهم في أسود سويد⁽¹⁾.
والنتيجة واحدة.

وهكذا، فلدينا هنا تخريجة لغوية تزعم أن (أريق) هي في الأصل (أورك)، أي جمل الأسود. لكنها صارت (أريق) لضرورة (ازدواج الكلام)، أي ضرورة السجع التي تشبه الضرورة الشعرية. عليه، فمعنى المثل: جاء بأمر الريق، أي الداهية، على جمل أسود.

لكن هذا لا يعطي للمثل معنى من دون اعتبار الجمل الأسود شؤماً، لأن مضمون المثل يوحي بإضافة شؤم على شؤم. وقد تم العثور على ما يربط الجمل الأسود بالشؤم من خلال قول مشهور لابنة الخس الإيادي الشهيرة، التي يضرب المثل في حكمته وأقوالها المختصرة المغمزة في أحيان كثيرة: (وقيل لابنة الخس أي الجمال شر؟ قالت: الأورك)⁽²⁾. إذن: الجمل الأورك شؤم. وبما أن الأريق هو الأورك، يصبح معنى المثل واضحاً من وجهه نظر أصحاب هذا الرأي: أي جاء بالداهية على جمل أسود مشؤوم، أو جاء بالداهية فوق الشؤم، أو جاء بالداهية فوق الداهية، والشؤم على الشؤم.

وهناك مشكلتان بخصوص هذا التفسير:

1- أنه لا يفسر لنا (أم الريق) بل يفسر أريقاً فقط. لدى أصحاب هذا التفسير فقط أن (رجلاً رأى الغول على جمل أورك، فقال: جاء بأمر الريق على أريق)، أي أن (أم الريق) غول. لكن كيف صارت أم الريق غولاً، وهل جذرها اللغوي (ريق) علاقة بهذا أم لا، فلا يقال لنا. ونحن نعلم الريق هو الربط بعروة أو حلقة في اللغة. يعني أن (أم الريق) قد تعني (أم الحلقة) أو (أم العروة). فما معنى هذا؟ ولم صار مجازاً عن الداهية؟ هذا ما لا يوضحه لنا أصحاب هذا الرأي.

2- لكن ابنة الخس ذاتها، في ما يبدو لنا، من طراز مشؤوم. فهي أشبه أن تكون من الزرقاوات أمثال: الزباء، البسوس، وزرقاء اليمامة، وغيرهن. وهاتيك النسوة الغريبات هن طراز من إيزيس المضادة، طراز من حواء المضادة، أي ليليث الأدب التوراتي زوجة

(1) لسان العرب.

(2) البكري، فصل المقال.

آدم الأولى، وليليث شجرة صفصاف إنانا. وهذا الطراز متمرد على النظام الذي يقوده الآلهة الأوزيريسيين الذين يشبهون سهيل الباني- الفحل. بالتالي فقد يكون حديثها عن شؤم الجمل الأسود حديثا من متمردة عن الإله الجمل. أي أنه شؤم من وجهة نظرها لا من وجهة نظر الواقع والحقيقة.

الثاني: وهو رأي القلية، ويقول أن أريق تعني: الحية. ويستدل على هذا بقول العجاج:

وقد رأى دوني من تجهمي أم الربيق والأريق الأزنم
أم الربيق والأريق المزنم فلم يلبث شيطانه تنهمي
ويلث: يمنع ويجبس. أي أن تجهمي في وجهه لم يُخَف شيطانه ولم يمنعه. يقول
اللسان نقلا عن أبي عبيد في التعليق على الأبيات: (الأزنم وهو الذي له زَنَمَة من
الحَيَّات)⁽¹⁾. ويضيف الزبيدي: (ومما يدل على أن أصل الأريق الحَيَّات- كما قال أبو
عبيد- قول العجاج:

وقد رأى دوني من تجهمي أم الربيق والأريق الأزنم
بدلالة قوله: «الأزنم» وهو الذي له زَنَمَة من الحَيَّات)⁽²⁾.

إذا صح قول أبي عبيد، ونحن نراه الأقرب إلى الصحة، فليس في الأمر لا جمل أورق
ولا أحر، بل هناك حية زناء فقط. إذن، فالمثل يقول: جاء بأم الربيق على ظهر حية، والحية
داهية بكل تأكيد.

بناء عليه، يتبقى لنا أن نعرف من هي أم الربيق. ويبدو أن هذا في مقدورنا. أولا لأن
العجاج في رجزه أعلاه يعطف الأريق على أم الربيق، بما يوحي أنه يتحدث عن شيئين من
طراز واحد. وما دام الأريق حية فمن المنطقي أن نفترض أن أم الربيق حية أيضا. والحق
أن الجاحظ، وهو عالم لا شك في علمه بخصوص البهائم والدواب، يؤكد استخلاصنا

(1) لسان العرب.

(2) الزبيدي، تاج العروس.

هذا مبيّن أن أم الربيق طراز من الحيات بالفعل: (ومن أمثالهم: جاء بأم الربيق على أريق، أم الربيق: إحدى الحيات، وأريق: أم الطبق، ضربوا به مثلاً في الدواهي، وأصلها من الحيات)⁽¹⁾. إذن، فعند الجاحظ أن أم الربيق حية، كما أن أريق حية أيضاً. ويؤكد ابن قتيبة ما قاله الجاحظ، فهو يخبرنا أن أم الربيق حية: (جاء بأم الربيق على أريق، وأم الربيق: الحية)⁽²⁾.

وهكذا، فأم الربيق طراز من الحيات، كما أن (أريق) طراز من الحيات. بل إن أريق هي الحية الشهيرة ذاتها التي تدعى (أم طبق) أو (أم الطبق) عند آخرين.

المثل إذن يقول ببساطة ما بعدها بساطة: جاء بالحية على الحية، أي جاء بداهية فوق داهية، أو جاء بالداهية المزدوجة، والسلام. يعني: ليس هناك لا غول ولا جمل ولا ناقة.

الربيق

لكن الجاحظ لم يقل لنا لم دعيت حية (أم الربيق) بهذا الاسم، ولا كيف هو شكلها. لذا لا مناص أماننا من الذهاب إلى جذر (ربق) علنا حصل منه على شيء بشأن هذه الحية. ويبدو أن هذا الجذر يحيلنا إلى الحلقة والدائرة:

(قولك ربقت الشاة.. شدها في الربة... والريقة البهمة المربوقة في الربق. وشاة ربيعة وربيق ومربقة مربوقة... وقد قيل إن التريق أيضاً الحلقة والحبل تشد به الغنم... وفي حديث عائشة تصف أباهما رضي الله عنهما: واضطرب جبل الدين فأخذ بطرفيه وربق لکم أثناءه؛ تريد لما اضطرب الأمر يوم الردة أحاط به من جوانبه وضمه فلم يشذ منهم أحد ولم يخرج عما جمعهم عليه، وهو من تربيق البهيم شده في الرباق)⁽³⁾. يضيف: (الأزهري: الربق: ما تربق به الشاة وهو خيط يثنى حلقة ثم يجعل رأس الشاة فيه ثم يشد؛ قال: سمعت ذلك من أعراب بني تميم. قال شمر: سمعت أعرابية وقد عمدت إلى حبل

(1) الجاحظ، الحيوان.

(2) الدينوري، المعارف.

(3) لسان العرب.

فَعَقَدَتْ فِيهِ أَرْبَعَ عَرَى وَجَعَلَتْ أَعْنَاقَ صَبِيَّانِ أَرْبَعَةً فِيهَا وَهِيَ تَقُولُ أَرْبَعُ مَرِيْقَاتٍ، تَسْأَلُ لَهُمْ {تَسْتَجِدِي} ⁽¹⁾.

وكل هذا يعني أن الترييق صنع حلقة، أو عروة ما، لربط البهائم أو غيرها. وهذا ما قد يشير إلى أن الحية أم الربيق قد سميت بذلك لأنها تستدير مثل حلقة أو عروة. والحق أن هذا ما يقوله الزخشمري (وقيل: أم الربيق الأفعى شُبّهت بالربيق) ⁽²⁾، أي شُبّهت بالحلقة أو العروة التي تربق بها الدواب. يضيف ابن سيده: (أُمُّ الرَبِيقِ: الدَّاهِيَةُ وَهِيَ أَيْضاً الْحَيَّةُ، شُبّهَتْ بِرَبْقَةِ الْغَنَمِ) ⁽³⁾، أي بالربقة الدائرية التي تربط بها الغنم.

أم طبق

ويبدو أن أم طبق، أي أريق، وهي الحية المعروفة جيداً، تفعل الشيء ذاته. أي أنها تترعى وتستدير كالحلقة والطبق والسوار. ويجمع لنا اللسان ما قيل عن هذه الحية وعن سبب تسميتها بهذا الاسم: (يقال للداهية: إحدى بنات طبّق، ويقال للدواهي: بنات طبّق. ويروي أن أصلها الحية، أي أنها استدارت حتى صارت مثل الطبّق. ويقال: إحدى بناتِ طبّقِ شَرُّكَ على رأسك، تقول ذلك للرجل إذا رأى ما يكرهه... الأصمعي: يقال جاء بإحدى بناتِ طبّقٍ وأصلها من الحيات، وذكر الثعالبي أن طبّقاً حية صفراء... وقال غيره: قيل للحية أم طبق وبنات طبّق لترخّوها وتحوّيها، وأكثر الترخّي للأفعى) ⁽⁴⁾. ويضيف ابن سيده: (ويقال إحدى بنات طبّق - يُضْرَبُ مثلاً للداهية ويرون أن أصلها الحية أراد استدارة الحية شبه بالطبق. وهي أم طبق أيضاً) ⁽⁵⁾.

إذن، فأم طبق دُعيت باسمها هذا (لترخّوها وتحوّيها)، ولأنها (استدارت حتى صارت مثل الطبّق). لكن لسان العرب في المقتطف أعلاه لا يقول لنا أن أم طبق تشبه سواراً من ذهب. غير أن الجاحظ في سياق حديثه عن مثل (أظلم من حية) يقول لنا ذلك

(1) لسان العرب.

(2) الزخشمري، المستقصى.

(3) ابن سيده، المخصص.

(4) لسان العرب.

(5) ابن سيده، المخصص.

في سياق الحديث عن ظلم الحية وكذبها: (فإنها تنطوي في الرمل على الطريق وتدخل بعض جسدها في الرمل، فتظهر كأنها طبق خيزران، ومنها حيات بيض قصار تجمع بين أطرافها على طرق الناس، وتستدير كأنها طوق أو خلخال، أو سوار ذهب أو فضة - ولما تلقى على نفسها من السبات، ولما تظهر من الهرب من الناس، وكل ذلك إنما تغرهم وتصطادهم بتلك الحيلة، فذلك هو كذبها)⁽¹⁾. ويؤكد الثعالبي ما يقوله الجاحظ:

(ابن طبق حية صفراء تخرج بين السلحفاة والهريز { طراز من السمك }، وهو أسود سالخ. ومن طبعه أنه ينام ستة أيام ثم يستيقظ في السابح فلا ينفخ على شيء إلا أهلكه قبل أن يتحرك، وربما مر به الرجل وهو نائم فيأخذه كأنه سوار ذهب ملقى في الطريق، وربما استيقظ في كف الرجل فيخر الرجل ميتاً)⁽²⁾.

ويضاعف البكري التأكيد: (أم طبق ضرب من الحيات وهو حية صفراء بين السلحفاة والهريز. ومن طبعه أنه ينام ستة أيام، ثم ينتبه فلا ينفخ شيئاً إلا أهلكه قبل أن يتحرك. وربما مر به الرجل وهو نائم فيأخذه كأنه سوار ذهب فإن استيقظ في كفه خر الرجل ميتاً)⁽³⁾.

إنها، إذن، حية صفراء، تشبه سواراً من ذهب. ومن طبعها أن تنام لأيام أو لأشهر. ونومها هذا يخدع الكثيرين. إذ يظنونها سواراً من ذهب فيلتهقونها فتقضي عليهم: (وهو من أخبث الحيات، ينام ستة أشهر ثم لا يسلم سليمة)⁽⁴⁾. أما الميداني فيقول: (وهو من أخبث الحيات ينام ستة أشهر ثم لا يسلم سليمة)⁽⁵⁾.

إذن، فأم الربيق تنطوي كحلقة أو عروة، أي كسوار، وأم طبق تترحى كسوار من ذهب. أي أننا أمام حيتين يأخذان شكلاً دائرياً، أي شكل حلقة أو طوق أو طبق. ونحن متأكدون، بناء على المقتبسات السابقة، أن واحدة منهما على الأقل، أي أم طبق، صفراء

(1) الجاحظ، الحيوان.

(2) الثعالبي، فقه اللغة.

(3) البكري، فصل المقال.

(4) الدميري، حياة الحيوان.

(5) الميداني، المجمع.

تشبه سوارا من ذهب. وهو أمر يؤكدّه النويري: (وابن طبّق: حية صفراء؛ ومن طبعها أن تنام ستة أيام ثم تنتبه في اليوم السابع. ولا تنفخ شيئاً إلا أهلكته قبل أن يتحرّك. وربما مرّ بها الرجل وهي نائمة فيأخذها كأنها سوار من ذهب، فإن استيقظت في كفّه خرّ ميتاً⁽¹⁾). أما الجاحظ فيبدو أنه كان يتحدث عنها حين قال: (تستدير كأنها طوق أو خلخال، أو سوار ذهب). ويجب أن نلاحظ أن اللون الأصفر على علاقة بالصفّر، أي النحاس. غير أن بعضهم يرى أن الصفّر هو الذهب: (الصفّر: الذهب)⁽²⁾. وهذا يعني أن مجرد كونها صفراء يشير إلى الذهب. بل إنها اسمها الآخر (أريق) يوحي بلون أصفر ذهبي. فجزر أريق يعطي معنى الصفار والاصفرار. ومنه الأرقان، أو اليرقان، المرض الذي يخلف صفرة في الجسم والأعين. أي أن (أريق) قد تعني في الأصل: الأصفر، أي الصّل الأصفر.

وبما أن المثل (جاء بأم الربيق على أريق) يجمع بين أم طبق، التي هي أريق، وبين أم الربيق التي يبدو أنها تأخذ شكل طوق وحلقة، فإنه يحق لنا أن نفترض أنها صفراء ذهبية أيضاً. أي أننا أمام حيتين تتظاهران كسوارين من ذهب أصفر. وهذا يعني أن المثل (جاء بأم الربيق على أريق) يعني أيضاً: جاء بسوار من ذهب فوق سوار من ذهب، أي جاء بالداهية فوق الداهية، أو جاء بالداهية المزدوجة، التي تنبئ على شكل سوارين من ذهب فوق بعضهما!

والحق أن شيوخ تعبير (إحدى بنات طبق)، مثل: (أصابت إحدى بنات طبق) أو (إحدى بنات طبق شرك على رأسك) قد يشير إلى أننا لسنا أمام حية واحدة بل أكثر. أي أنه قد يدعم اقتراح أننا أمام حية مزدوجة، قد تكون مشكلة من أم الربيق ومن أريق - أم طبق.

السوار الذهبي

حسن جداً، فإذا يعني وجود سوارين فوق بعضهما، أحدهما ذهبي، بل كلاهما على الأغلب؟

(1) النويري، نهاية الأرب.

(2) الزبيدي، تاج العروس.

يبدو أن ثيمة السوارين الذهبين ثيمة ميثولوجية مهمة جدا. ففي حديث مشهور أيام بعثه لأسامة بن زيد أن النبي خرج: (عاصبا رأسا من الصداع فقال: إني رأيت فيما يرى النائم أن في عضدي سوارين من ذهب فكرهتهما، فنفختها فطارا، فأولتهما بكذاب اليمامة وكذاب صنعاء)⁽¹⁾. وحسب الذهبي: (بينما أنا نائم إذ أتيت بخزائن الأرض فوضع في يدي سواران من ذهب، فكبرا عليّ وأهتاني، فأوحى إلي أن أنفخهما، فنفختهما فذهبا، فأولتهما الكذابين اللذين أنا بينهما؛ صاحب صنعاء وصاحب اليمامة)⁽²⁾. وفي روايات تنتهي إلى أبي هريرة يقال أيضا (في يدي): (أُريتُ في منامي كأن في يدي سوارين من ذهب فنفختها فطارا، فأولتهما كاذبين يخرجان: الأسود العنسي ومسيلمة صاحب اليمامة)⁽³⁾.

والتعبيران (في يدي) و (نفختها) مهمان لأنها يحيلان إلى صيغتي الثعالب: (وربما مر به الرجل وهو نائم فيأخذه كأنه سوار ذهب ملقى في الطريق، وربما استيقظ في كف الرجل فيخر الرجل ميتا)، وإلى صيغة أبي عبيد البكري (ومن طبعه أنه ينام ستة أيام، ثم ينتبه فلا ينفخ شيئا إلا أهلكه قبل أن يتحرك. وربما مر به الرجل وهو نائم فيأخذه كأنه سوار ذهب فإن استيقظ في كفه خر الرجل ميتا). فهذه الحية تنام، فيظنها الرجل سوارا من ذهب فيأخذها بيده. والخطر كل الخطر أن تستيقظ في كف الرجل، لأن الرجل سيخر ميتا، أي أنها ستلدغه وتقتله، أو أن مجرد وجودها في يده سيؤدي إلى موته. من أجل هذا نفخ الرسول الحيتين من يده. ونفخ السوارين، أي الحيتين، عنصر ثابتة في صيغ الحديث: (نفختها فطارا)، (نفختها فطارا عني)، أو حسب ابن كثير: (فأوحى إلي أن أنفخهما، فنفختها فذهبا)⁽⁴⁾. ويبدو أن النفخ فعل سحري مضاد لنفخ الحية أو الثعبان: (ثم يستيقظ في السابع فلا ينفخ على شيء إلا أهلكه قبل أن يتحرك).

واضح من الحديث أن سوارَي الذهب، أي الحيتين الذهبيتين في رأينا، علامة شؤم. فقد (كبرا) على الرسول (وأهتاه). من أجل هذا نرى أن سوارَي الذهب في الأحلام دليل

(1) ابن الأثير، الكامل.

(2) الذهبي، تاريخ الإسلام.

(3) ابن شبة، تاريخ المدينة المنورة.

(4) ابن كثير، البداية والنهاية.

ضيق: (ومن رأى عليه سوارين من ذهب أو فضة أصابه مكروه مما تملك يده) ⁽¹⁾. أما ابن شاهين فيضيف: (قال بعض المعبرين رؤيا السوارين الذهب إذا وضعا في اليدين وكبرا عليه فإنها يؤولان بحصول هم) ⁽²⁾. وفي حديث آخر أن النبي جاءته: (امرأة عليها سواران من ذهب؟ فقال ﷺ: سواران من نار) ⁽³⁾. سواران ذهبيان هما سواران محرقان من نار! هكذا بالضبط!

وقد يكون على المرء أن يتساءل إن كان ما ورد في القرآن عن إسورة الذهب على علاقة بما نقول: ﴿وَنَادَىٰ فِرْعَوْنُ فِي قَوْمِهِ قَالَ يَبْعُرُونِي لَيْسَ لِي مُلْكٌ مِصْرَ وَهَٰذَا الْأَنْهَارُ تُجْرِي مِن تَحْتِي أَفَلَا تُبْصِرُونَ ۝٥١﴾ أم أنا خبر من هذا الذي هو مهيمن ولا يكاد يبين ^(٥٢) فلو لا ألقى عليه أسورة من ذهب أو جلاء معه ألمت بك مفر نيك ^(٥٣) فاستخف قومه فأطاعوه إنهم كانوا قوماً فاسقين ^(٥٤) [الزخرف: 51-54]. فما معنى ﴿أَلْقَىٰ عَلَيْهِ اسُورَةً مِّن ذَهَبٍ﴾. وفي بعض القراءات ﴿اسُورَةً مِّن ذَهَبٍ﴾، أي بالجمع في ما يبدو. ولماذا استخدمت الآية كلمة (يلقي) بالذات؟ وهي كلمة تذكر بقول الله لموسى ﴿فَأَلْقَىٰ عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ ۝١٧﴾ [الأعراف: 107]. أو ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَن أَلْقِ عَصَاكَ فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ ۝١٧﴾ [الأعراف: 117]. أو ﴿وَأَلْقَىٰ مَا فِي يَمِينِكَ تَلْقَفُ مَا صَنَعُوا ۝٦٩﴾ [طه: 69]. يقول الزمخشري: (وأراد باللقاء الأسورة عليه: إلقاء مقاليد الملك إليه، لأنهم كانوا إذا أرادوا تسويد الرجل سوروه بسوار وطوقوه بطوق من ذهب) ⁽⁴⁾. وهذا هو الاتجاه العام للتفسير. أي أن الآية تقول: فهلا طوق بسوار من ذهب، أو بأساور من ذهب؟ وقد بني هذا التفسير انطلاقاً من آيات أخرى في سورة أخرى في القرآن: ﴿يُحْكَمُونَ فِيهَا مِنَ أَسَاوِدٍ مِّن ذَهَبٍ وَلَوْ لَوُاْ

(1) ابن سيرين، تفسير الأحلام.

(2) ابن شاهين، الإشارات.

(3) المحلى، ابن حزم.

(4) الزمخشري، الكشاف.

وَلَبِاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ ﴿٣٣﴾ [فاطر: 33]. وكل هذا عن لباس أهل الجنة. وهو يعني أن التحلية بأساور الذهب تخصص عالم الأموات. من أجل هذا أهتم رؤية إسورتي الذهب النبي. لكنها ليست دلالة على الموت فقط، بل دلالة على الموت الملكي. فقد سأل فرعون: هلا ألقيت على موسى أسورة من ذهب؟! أي هلا كان ملكاً عظيماً، حسب ما تقول المصادر العربية. ويبدو أن الحية التي تترجى كسوار من ذهب ترمز إلى التاج الذهبي الملكي، أو إلى طوق ملكي، ولكن في مملكة الموت كما يبدو.

ولدينا مقتبس آخر أشد وضوحاً عن طالوت (جالوت) الذي قتله داود، يتضح فيه تماماً أن السوارين الذهبين رمز للموت: (زعم أهل الكتاب الأول أن طالوت طلب التوبة إلى الله، وجعل يلتمس التنصل من ذلك الذنب إلى الله عز وجل، وأنه أتى عجوزاً من عمائر بني إسرائيل كانت تحسن الاسم الذي يدعى الله عز وجل به فيُجيب، فقال لها: إني قد أخطأت خطيئة لا يُخبرني عن كفارتها إلا اليسع، فهل أنت منطلقة إلى قبره، فتدعين الله عز وجل فيبعثه حتى أسأله عن خطيئتي ما كفارتها؟ قالت: نعم. فانطلق بها إلى قبره، فقال لها: هذا قبره، فقالت له: انظر، إياك أن تخطئه، ما كانت علامته حين دفن؟ قال: دُفن وفي يده سواران من ذهب)⁽¹⁾.

النص هنا واضح تماماً. فعلامه اليسع في قبره سواران من ذهب. أي أن الموت هو سواران من ذهب رمزيا! وتبين لنا قصة حدثت مع عبد الله بن جدعان أن الأفاعي الذهبية تشير فعلاً إلى الموت وإلى الملوكية معاً، أو تشير إلى ملوك في مملكة الأموات:

(ومما يتعلق بخبر الثعبان: أن عبد الله بن جدعان كان في ابتداء أمره صعلوكاً ترب الديدن... فخرج في شعاب مكة حائراً ثائراً، يتمنى الموت أن ينزل به، فرأى شقاً في جبل، فظن أن فيه حية فتعرض للشق يريد أن يكون فيه ما يقتله فيستريح، فلم ير شيئاً فدخل فيه فإذا فيه ثعبان عظيم له عيانان تقدان كالسراجين، فحمل عليه الثعبان. فأفرج له فانساب عنه مستديراً بدارة عند بيت ثم خطا خطوة أخرى، فصفر به الثعبان، فأقبل إليه كالسهم فأفرج له فانساب عنه، فوقف ينظر إليه يفكر في أمره، فوقع في نفسه أنه مصنوع

(1) ابن منظور، مختصر تاريخ دمشق.

فأمسكه بيديه فإذا هو مصنوع من ذهب، وعيناه ياقوتتان فكسره وأخذ عينيه ودخل البيت، فإذا جث طوال على سرر لم ير مثلهم طولاً وعظماً، وعند رؤوسهم لوح من فضة فيه تاريخهم، وإذا هم رجال من ملوك جرهم⁽¹⁾.

ولنلاحظ أن الثعبان هنا بدا لعبد الله وكأنه (مصنوع)، فأمسكه بيديه فإذا هو مصنوع من ذهب)، أي أنه تبدى كسوار ذهبي على شكل. إنه حية وسوار من ذهب في الوقت ذاته. كما علينا أن نلاحظ أن ابن جدعان ذهب في رحلته طالباً للموت: (فخرج في شعاب مكة حائراً ثائراً، يتمنى الموت أن ينزل به، فرأى شقاً في جبل، فظن أن فيه حية فتعرض للشق يريد أن يكون فيه ما يقتله فيستريح). ثعبان الذهب، الذي يشبه سواراً، هو الموت بذاته، الذي كان يريد بن جدعان أن يلقاه. وقد رأينا كيف أن ابن جدعان، أي حاسي الذهب، هو ممثل النعمة الصيفية. وهو هنا يريد أن يموت بالحيات، ذلك أن الآلهة أو ممثليهم تلدغهم حية فيموتون حين يأتي شتاؤهم.

وأخيراً، ربما كان علينا أن نلفت انتباه القارئ إلى هذا المقتبس من الجاحظ: (وقد زعموا... أن الأروية تضع مع كل ولد وضعت أفعى في مشيمة واحدة)⁽²⁾. والأروية أنثى التيس الجبلي. وهي هنا تلد ابنها مع أفعى وحبل مشيمة. أي مع حيتين في الواقع. فحبل المشيمة يشبه أفعى. لكن لماذا يولد ابن الأروية بحيتين؟ الجواب: لأن تيس الأروى هو الذبيح، كما رأينا في فصل سابق. فالذبيحان إسماعيل وإسحق فديا بتيس من الأروى نزل من جبل ثبير. وليس مستبعداً أن عبد المطلب وعبد الله فديا أيضاً بتيسي أروى، رغم أن المصادر العربية تتحدث عن الإبل. الأروى قتيل ذبيح. إنه الإله ساعة يذبح ويموت. وها نحن نجده مطوقاً، قبل أن يخرج من بطن أمه، بحيتين - أي بسوارين - واحدة فعلية، وأخرى رمزية، أي حبل السرة.

(1) الدميري، حياة الحيوان.

(2) الجاحظ، الحيوان.

وأن يكون السواران قطعتي نار في الحديث النبوي ليس مجازاً، بل إن الحيتين يتظاهران بالفعل كحيتين ناريتين، في ما يبدو. فهناك احتمال لأن تكون أم الربيق حية نارية محرقة: إذ ذكر أن جابر بن قيس لقب بالمحذق من أجل بيت شعر: (ومنهم جابر بن قيس الحارثي، سمي المحذق بقوله:

وأحججتمو بالركب عنا وقلتم سقطنا على أم الربيق المحذق)⁽¹⁾

لكن التشابه الذي نفترضه بين الحية (أم الربيق) والحيات المحرقات، التي سنزيد الحديث عنها أدناه، تجعلنا نشك شكاً جدياً في أن الكلمة في الأصل هي (المحرق) وليس (المحذق). أي أن شطر البيت يتحدث عن ثعبان أم الربيق الناري المحرق: (سقطنا على أم الربيق المحرق). وهذا يعني أنهم شبهوا الشاعر بأنه كالحية المحرقة - أم الربيق. وإذا صح هذا، فأم الربيق حية نارية محرقة ذات لون ناري ذهبي. وهذا ما قد يدفعنا إلى افتراض أن (أم طبق) أيضاً قد تكون حية محرقة. ولونها الذهبي هو لون النار المحرقة. أي أننا أمام حيتين ذهبيتين محرقتين.

نحش نحشتان

وإذ وصلنا إلى الحيات المحرقة، فإن علينا، في ما يبدو، أن نعود إلى الحية المحرقة، وإلى (نحش نحشتان) في العهد القديم. فقد ابتلي قوم موسى بالحيات فضجوا إلى موسى ورب موسى للخلاص منه حسب الكتاب المقدس:

(فأرسل الرب على الشعب الحيات المحرقة، فلدغت الشعب، فمات قوم كثير من إسرائيل. فأتى الشعب إلى موسى، وقالوا: قد أخطأنا إذ تكلمنا على الرب وعلينا، فصل إلى الرب ليرفع عنا الحيات. فصل موسى لأجل الشعب. فقال الرب لموسى: اصنع لك حيةً محرقةً، وضعها على راية، فكل من لدغَ ونظر إليها، يحيا. فصنع موسى حيةً من نحاسٍ ووضعها على راية، فكان متى لدغت حية إنساناً ونظر إلى حية النحاس، يحيا)⁽¹⁾.

(1) السيوطي، المزهري.

(١). عليه، فحين ابتلي قوم موسى بالحيات المحرقة، أمره الرب أن يصنع حية محرقة، ويضعها على رايه. وكل من لدغته حية ونظر إلى هذه الحية شفي من سم الأنفى.

وترجم (نحش نحشتان)، كما رأينا، على أنها تعني (حية النحاس). وهي ترجمة فيها مشكلتان:

الأولى: أن (نحشتان) أتت بصيغة التثنية، لا بصيغة الإفراد. عليه، فقد كان على ترجمة أمينة أن تقول: (حية النحاسين). ولو ترجمت كذلك، لكان أمرا لا معنى له، ولأثار شكاً قويا حول الترجمة السائدة.

الثانية: أن الترجمة افترضت أنه لا توجد علاقة معنوية بين كلمتي (نحش) و (نحشتان)، رغم أنها من جذر واحد. فالأولى تعني حية والثانية نحاس. أي أنه تم اختيار معنيين مختلفين من الجذر ذاته لترجمة الكلمتين. لكن لو افترضنا أنها، ككلمتين من الجذر ذاته، تنبعان من المعنى ذاته، لوصلنا إلى أن الجملة قد تعني: (حية الحيتين)، أو (نحس النحاسين). ومن الواضح أن (نحس النحاسين) لا تعني شيئا. عليه، يظل أمامنا تعبير (حية الحيتين). ونحن نعتقد أن (نحش نحشتان) تعني بالفعل (حية الحيتين)، أي الحية المكونة من حيتين، أي الحية المزدوجة. وهذا يعني أننا أمام حيتين مثل حيتي المثل: (جاء بأم الربيق على أريق). الفارق أن (نحش نحشتان) حية رقية تهدف إلى مواجهة الحية المزدوجة في المثل، فهي تمثل داهية مزدوجة.

وتعيدنا صيغة (حية الحيتين) إلى نار خالد بن سنان العبسي، أي (نار الحرتين). وقد عرضنا لها في كتابنا السابق. وقد حاولنا فيه أن نجد تخریجة لكلمة (حرتين)، فقلنا أنه لا توجد في القصة سوى حرة واحدة، فلماذا تكون النار، إذن، نار الحرتين؟! وافترضنا، بناء على ذلك، أن أننا قد نكون أمام (نار الحيتين) وليس (نار الحرتين)، أي أن (الحيتين) حرفت إلى (الحرتين) لأنه لم يكن مفهوما للمصادر العربية معنى (نار الحيتين). ووجود (نحش نحشتان) التي توصف بأنها نارية، والتي تأخذ صيغة التثنية، تجعل من تعبير (نار

(1) عدد: 21: 4-9.

الحيتين) أمراً يمكننا جداً. وقد أوضحنا في الكتاب ذاته أن (نار الحرتين) التي نتحدث عنها تبدو كحية، أي تنصرف كحية، الأمر الذي يدعم أننا أمام (الحيتين) لا (الحرتين). كما أوضحنا أن هذه النار كانت تنبثق من حرة تدعى (حرة أشجع). وقلنا أن الأشجع هو الحية في العربية. عليه، فالنار كانت تنبثق من (حرة الحية). وقد توصلنا إلى افتراض أنه لا توجد في الأصل (حرة) بل حية. أي أننا أمام (حية أشجع). هذا يعني أن حية أشجع هذه هي ذاتها (نار الحرتين) أو (نار الحيتين). أي أنها مثل (حية الحيتين) النارية المحرقة التوراتية. يعني هذا أن خالد بن سنان عندما أطفأ نار الحرتين، أي (نار الحيتين)، فعل ما فعله حزقيا الكتاب المقدس:

(هو أزال المرتفعات وكسر التماثيل وقطع السواري وسحق نحش نحشتان التي عملها موسى لأن بني إسرائيل كانوا إلى تلك الأيام يوقدون لها ودعوها نحشتان)⁽¹⁾.

وقد وضعنا هنا الجملة الأصلية (نحش نحشتان) محل الترجمة التي لا تسمن ولا تغني من جوع (حية النحاس). وكان ما فعله خالد بن سنان، بالفعل، هو أنه نار الحيتين، أو الحيتين الناريتين، بهراوته. وهو عين ما فعله حزقيا. فالأسطورة واحدة. وهذا يعني أن ما فعله حزقيا من سحق حية الحيتين، ليس له علاقة بالتاريخ. إنه مجرد ميثولوجيا فقط. لكن (باحثي التوراة) الموقرين احترفوا تحويل الميثولوجيا إلى تاريخ. فقد اعتبروا أن حزقيا ملك فعلي قام بإصلاح ديني على ديانة موسى! وهذا يشبه أن نقول أن خالد بن سنان ملك وأنه حين أطفأ نار الحيتين كان يقوم بإصلاح ديني على ديانة قومه!

المكَلَّة

وأدب منطقة البحر المتوسط مليء بالحديث عن الحية النارية المحرقة: (ومنها الصل وتسمى المتكللة لأنها مكَلَّة الرأس... وهي شديدة الفساد تحرق كل ما مرت عليه، ولا ينبت حول جحرها شيء من الزرع أصلاً. وإذا حاذى مسكنها طائر سقط. ولا يمر حيوان بقربها إلا هلك)⁽²⁾. يضيف ابن سينا:

(1) ملوك ثاني: 4: 18.

(2) الدميري، حياة الحيوان.

(فمنها... الحية المسماة بالملكة، وبال يونانية باسليقوس، وهي تقتل بلحظها أو باستناع صوتها)⁽¹⁾. ويضيف في مكان آخر: (قال قوم أنها إنما تسمى ملكة لأنها مكلفة الرأس، طولها شبران إلى ثلاثة، ورأسها حاد جداً، وعيناها حمراوان ولونها إلى سواد وصفرة. وتحرق كل ما تنساب عليه، ولا ينبت حول حجرها شيء، إذا حاذى مسكنها طائر سقط، ولا يحس بها حيوان إلا هرب، فإن كان أقرب من ذلك خدر فلم يتحرك. وتقتل بصغيرها إلى غلوة، ومن وقع عليه بصرها من بعيد مات، وليس كما يقال أن من وقع عليها بصره مات)⁽²⁾. أما البيروني فيقول:

(وذكر جالينوس حية سماها ملكة الحيات أن من رآها أو سمع صغيرها يموت مكانه... وقال ابن مندويه في باسليقون وهو الملك أن هذه الحية سميت بهذا الاسم لإكليل على رأسها... {وهي} حادة الرأس، حمراء العينين، صفراء اللون إلى السواد، تحرق بانسيابها ما مرت عليه، ويهرب منها الحيوان... وكل طائر يمر فوقها يسقط، ويموت من رآها من بعيد لو سمع صغيرها من غلوة وأكثر، ولا يقرب بدن ملسوعها حيوان إلا مات)⁽³⁾.

هذه الحية ملكة. دليل ذلك أنها مكلفة الرأس. إكليلها هو إكليل الملك. فهي تمثل إلهة ملكا. وهي حية قاتلة مدمرة. لكن يمكن تلافي خطرهما عن طريق عمل رقية لها على مثالها كما عمل موسى (اصنع لك حية محرقة). وحية الرقية المحرقة يجب أن تكون مزدوجة، أي (نحش نحشتان) أي (حية الحيتين)، أي الحية التي تتشكل من حيتين معا، لأن الحية المكلفة النارية الأصلية مزدوجة أساسا، أي تتكون من حيتين، أو لأن الازدواج رمز لإبطال قوة الحية الأخرى.

(1) ابن سينا، القانون في الطب.

(2) المصدر السابق.

(3) البيروني، الجواهر.

ولدينا دليل على أن الحلي الذهبية كانت تستخدم كرقية للشفاء مثل حية موسى الشافية. يأتي الدليل من بيت شعر للنابغة يعتذر فيها للنعمان ابن المنذر، وقي قصيدة مشهورة جدا:

وعيد أبي قابوس في غير كنهه أتاني ودوني راكس فالضواجع
فبت كأني ساورتني ضئيلة من الرقش في أنيابها السم ناعم
يُسَهَّد من نوم العشاء سليمها حلِّي النساء في يديه قعاقع
الأمر واضح هنا. فالسليم، أي لديغ الحية، يُسَهَّد، أي يمنع من النوم، وتُحْشِخَش في يديه حلي النساء، أي أساورهن. وبناء على فرضنا، يجب أن تكون هذه الأساور ذهبية. وهذا بالفعل ما يؤكد نص آخر: (إنه إذا علق عليه {أي اللديغ} حلي الذهب برأ، وإن علق الرصاص أو حلي الرصاص مات)⁽¹⁾.

إذن، حلي الذهب تبرئ، أما حلي الرصاص فلا. وبناء على فرضنا أيضا، فإن الأمر يقتضي أسورتين لا أسورة واحدة، كي يتم التغلب على الخطر الكارثي المزدوج لأم الربيق وأريق معا. ولا يقول لنا ابن أبي الحديد ذلك، لكن بيت النابغة يشير إليه حين يتحدث عن قعاقع الحلي، أي أصوات اصطدامها ببعض. فالحلية المفردة لا تقعقع.

غير أن ابن أبي الحديد يخلط، مثل الغالبية الساحقة للمصادر العربية، بين طقسين اثنين في هذه الأبيات: طقس التسفيد، وطقس التحلية بالأساور. فهو يعتقد أن حلي الذهب تدخل في طقس التسفيد: (ومن مذاهب العرب أيضا تعليق الحلي والجلال على اللديغ يرون أنه يفيق بذلك، ويقال: إنه إنما يعلق عليه لأنهم يرون أنه إن نام يسري السم فيه فيهلك، فشغلوه بالحلي والجلال وأصواتها عن النوم)⁽²⁾. لكن الحقيقة أن التسفيد والرقية طقسان مختلفان، رغم أنها يحدثان معا. فالأول، أي التسفيد، يتم عن طريق إحداث ضجيج لا يتوقف، بهدف منع اللديغ من النوم. إذ الاعتقاد أنه إن نام مات. أما

(1) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة.

(2) المصدر السابق.

الثاني فهو تحلية اللديغ بالحلي الذهبية كرقية. والذي أحدث التشوش هو كلمة قعاقع في جملة (في يديه قعاقع). فمن خلالها ظُن أن الحلي توضع في يدي السليم كي تحدث صوتاً يمنع اللديغ من النوم. أي ظُن أنها تدخل في طقس التسهيد: (الملدوغ يوضع في يديه شيء من الحلي لئلا ينام فيدب السم في جسده فيقتله)⁽¹⁾. ويزيد الزبيدي قليلاً على هذا: (وذلك أن الملدوغ يوضع في يديه شيء من الحلي ونحوه، يحركه، يسلي به الغم، ويقال يمنع به النوم، لئلا يدب فيه السم فيقتله)⁽²⁾. ويضيف المبرد: (لأنهم كانوا يعلقون حلي النساء على الملدوغ، يزعمون أن ذلك من أسباب البرء، لأنه يسمع تقعقعها النوم فلا ينام، فيدب السم فيه. ويسهد لذلك)⁽³⁾. وكل هذا غير صحيح على الإطلاق. فاللديغ يصحو من الضجة الكبرى التي يحدثها الناس بأدوات مختلفة لا من صوت الحلي. فالحلي، أي الأساور أو الخلاخل، لا توضع في يدي السليم من أجل صوتها، بل من أجل قوتها الشافية الراقية. إنها تمثل الحية الشافية التي صنعها موسى. وهو ما أشار إليه المبرد بشكل ما ثم عاد فخلطه بغيره فضاغ: (كانوا يعلقون حلي النساء على الملدوغ، يزعمون أن ذلك من أسباب البرء)⁽⁴⁾. وهذا هو الصحيح. إذ أن صوت الحلي في يدي اللديغ من الضعف أصلاً بحيث لا ينفع في التسهيد، أي لا يمنع من النوم. ويبدو أن الميمني أحس بأن الحلي لا تملك صوتاً رغم على البقطة، فقال: (وكان لحليهم جلاجل وجرس وصلصلة)⁽⁵⁾. أي أن حليهم كانت من نوع مختلف يصدر أصواتاً أعلى. ثم يستشهد بقول الأعشى:

تسمع للحلى وسواساً إذا انصرفت كما استعان برريح عشرق زجل
وبيت العشى لا يؤيد الميمني ابداً. فهو يتحدث عن (وسواس) أي صوت أقرب على الهمس. وصوت مثل هذا لا يرغب اللديغ على الصحو.

(1) لسان العرب.

(2) الزبيدي، تاج العروس.

(3) المبرد، الكامل في اللغة.

(4) المصدر السابق.

(5) الميمني، سمط اللآلئ.

ولدينا من الجاحظ ما قد يؤيد ما نقول عن وجود طقسين لا طقسا واحدا فقط. فهو يكتب تحت عنوان: (تعليق الحلي والخلاخيل على السليم: وكانوا يرون أن تعليق الحلي، وخشخشة الخلاخيل على السليم، مما لا يفيق ولا يبرأ إلا به، وقال زيد الخيل:

أيم يكون النعل منه صجيعة كما علقت فوق السليم الخلاخيل
وخبرني خالد بن عقبة، من بني سلمة بن الأكوع، وهو من بني المسيع، أن رجلا من
حزن، من بني عذرة، يسمى أسباط، قال في تعليقهم الحلي على السليم:

أرقت فلم تطعم لي العين مهجعا وبت كما بات السليم مقرعا
كأنني سليم ناله كلم حية ترى حوله حلي النساء مرصعا⁽¹⁾

إذن، فهناك تعليق الحلي على اللديغ، بهدف (الصحو والبرء) معا حسب الجاحظ. لكننا نعتقد أن أمر الخلاخيل يتعلق بالبرء، في حين أن أمر الصحو يتعلق بالقعقة والتفريع. ويؤيد بيتا أسباط أعلاه وجود طقسين اثنين لا طقسا واحدا. فهناك، من جهة، التفريع، أي طقس الضجيج: (وبت كما بات السليم مقرعا)، وهناك، من جهة أخرى، التحلية، أي طقس تعليق الحلي على السليم ترقية له: (ترى حوله حلي النساء مرصعا). الطقس الأول يهدف إلى منع اللديغ من النوم (الصحو)، والثاني يهدف إلى شفائه (البرء). الأول، مرتبط بالاعتقاد السائد أن النوم طراز من الموت، خاصة إذا تعلق الأمر بلدغ الحية. إذ يتم ميثلوجيا التعبير عن دخول الآلهة في سباتهم الشتوي، بأن يقال أن أفعى لسعتهم. والثاني، رقية تهدف إلى الشفاء. وهي رقية تردد صدى رقية (الحية الشافية = نحش نحشتان) عند موسى في التوراة.

ولدينا من محمد زقطان، الفلسطيني الذي عمل مدرسا في جنوب المملكة العربية السعودية في الستينات، وصف تمتع لطقس التسهيد. ولا بد أن بقايا هذا الطقس مازالت حتى الآن:

(1) الجاحظ، الحيوان.

(وإلى ليلة من تلك الليالي التي يتمنى المرء فيها أن يخلد للراحة والسكينة. وكيف له أن ينعم بالهدوء والنوم، وقرع الطبول وأدوات المطبخ والتنك والحديد والخشب تصم آذانه... وعندما يبادر في الغد سائلا عما ألم بالحي يفاجأ بأن هناك امرأة لدغت ولا سبيل لتركها تخلد للنوم لأن معنى ذلك نهايتها، فهم يقرعون كل ما تصله أيديهم كي تبقى متيقظة لا تغمض جفونها)⁽¹⁾.

هذا هو طقس التسهيد الضاج بكماله وقامه. طقس يبدأ بالطبول وأدوات المطبخ وينتهي بالخشب والحديد. أي أنه حفل ضجيج شامل هائل، يشمل القرية بأكملها. وهدفه أن لا ينام الميت، لأنه إن نام مات. فالنوم هو الموت. وفي مثل هذا الطقس الصاخب لا نفع لأصوات الحلي النحيلة. لا مجال للحلي كي تلعب دورا هنا.

وزقطان لا يحدثنا عن وجود حلي، الأمر الذي يدل، أولا، على أنها ليست جزءا من طقس الضجيج، وثانيا، على أن تقليد الرقية بالأساور الذهبية قد انتهى ومات منذ زمن بعيد.



(1) زقطان، ذكريات الجنوب، ص 54.

الْبَصِيرَةُ إِلَى آيَاتِ عَشِيرَتِهِ

وافق شن طبقة

هذا هو، ربما، المثل الوحيد الذي ما زال يستخدم حتى الآن عند ناس الشارع العاديين، من بين الأمثال الجاهلية التي عاجناها في هذا الكتاب. لقد خرج من بطون الكتب كي يعيش بين الناس. وهو يضرب في اتفاق طرفين في أمر ما. ورغم بساطة المثل فهو من أشد الأمثال العربية إعتاما. بل إنه يبدو أحيانا كطلسم لا مفتاح له. ونحن لا ندعي أننا سنفتح أبوابه المغلقة بشكل مؤكد، فكل ما نحاوله هو أن نشير إلى احتمالات لفتح هذه الأبواب عبر هذا الفرض أو ذلك.

ولدينا عدد من القصص حول هذا المثل. لكننا نشك فيها جميعا. بل ونظن أنها من اختراع لغويين ورواة في أغلب الأمر. أي أننا نعتقد أن هذا المثل يستخدم منفصلا عن قصته الأصلية، التي ضاعت في ما يبدو.

وللمثل ثلاثة تفسيرات، أو قل أربعة حتى.

أما القصة الأولى، وهي الأكثر شيوعا والأجمل، والتي قرأناها في طفولتنا في المدارس، فهي التي تجعل من شن وطبقة رجلا وامرأة في غاية الذكاء:

(ومن أخبار العرب في هذا المعنى أن شنا كان رجلا من دهاة العرب، وكان ألزم نفسه أن لا يتزوج إلا بامرأة تلاثمه. فكان يجوب البلاد في ارتياد طلبته، فصاحبه رجل في بعض أسفاره. فلما أخذ منهما السير، قال له شن: أتحملني أم أحملك؟ فقال له: يا جاهل، هل يحمل الراكب الراكب؟ فأمسك، وسار حتى أتيا على زرع، فقال له شن: أترى لهذا

الزرع أكل أم لا؟ فقال: يا جاهل، ألا تراه في سنبله؟ فأمسك إلى أن استقبلتها جنازة، فقال له شن: أترى صاحبها حيا أم لا؟ فقال له صاحبه: ما رأيت أجهل منك، أترامهم حملوا إلى القبر حيا؟ ثم أنهما وصلا إلى قرية الرجل فصار به إلى منزله، وكانت له بنت تسمى طبقة، فأخذ يطرفها بحديث رفيقه فقال له: ما نطق إلا بالصواب: أما: تحملني أم أحملك، فإنه أراد تحدني أم أحدثك حتى نقطع الطريق؟ وأما قوله: أترى هذا الزرع أكل أم لا، فإنه أراد هل استسلف ربه ثمنه؟ وأما استفهامه عن حياة صاحب الجنازة فإنه أراد به: أخلف عقبا يحبي ذكره أم لا؟ فلما خرج إلى الرجل حدثه بتأويل ابنته كلامه، فخطبها إليه، فزوجه إياها، وسار إلى قومه بها، فلما خبروا ما فيها من الدهاء والفطنة قالوا: وافق شن طبقة، فصارت مثلا. هذا أحد الأقوال في تفسير هذا المثل وهو بعيد⁽¹⁾.

ولسنا نريد أن نزيد على ما قاله ابن حمدون بشأن هذه القصة: (هذا أحد الأقوال في تفسير هذا المثل، وهو بعيد). أي أنها قصة بعيدة الاحتمال وغير مقنعة. أما القصة الثانية فرويت عن الأصمعي: (قال الأصمعي: هم قوم كان لهم وعاء من أدم فتشن، فجعلوا له طبقا فوافقه، فقيل: وافق شن طبقه. وهكذا رواه أبو عبيد في كتابه وفسره)⁽²⁾. ولدحض هذه القصة السخيفة نقتبس ما قاله ابن سيدة: (وليس الشن هنا القرية {لأن القرية} لا طبق لها)⁽³⁾. ويكرر هذا الرأي الزخشي: (ومن جعل الشن القرية لم يكن كلاماً لأن الشن لا طبق له)⁽⁴⁾. ويكرره البكري أيضا: (ومن جعل الشن القرية لم يكن كلاماً لأن الشن لا طبق له)⁽⁵⁾. ومعها حق في هذا. فليس للقرية غطاء يطبق عليها ويقفلها، بل هي تشد شدا من فهمها. وهذا ما ينبىء بأن هذه القصة المختصرة اختراع من لغوي. لكن هذا لا يمنع أن نفكر في أصل العلاقة اللغوية بين الشن - القرية وبين شن بطل المثل. ذلك أن التطابق اللفظي بينهما قد يشير إلى شيء مشترك.

(1) ابن حمدون، التذكرة.

(2) الميداني، المجمع.

(3) ابن سيدة، المحكم.

(4) الزخشي، المستقصى.

(5) البكري، فصل المقال.

أما القصة الثالثة، فقد نقلت عن الكلبي: (وقال الكلبي: طبقة قبيلة من إباد كانت لا تطاق فوق بها شن بن أقصي بن عبد القيس بن أقصي بن دعي بن جديلة ابن أسد بن ربيعة بن نزار فانتنصف منها وأصابته منه فصار مثلاً للمتفقين في الشدة وغيرها، قال الشاعر:

لقيت شن إباداً بالقنفاً طبقة، وافق شن طبقة⁽¹⁾

أما النوري فيقول: (وقال الكلبي: طبقة: قبيلة من إباد كانت لا تطاق فأوقعت بها شن بن أقصي بن دعي، فانتنصف منها وأصابته فيها فضربتاً مثلاً وأنشد:

لقيت شن إباداً بالقنفاً طبقة، وافق شن طبقة
وزاد المتأخرون فيه «وافقه فاعتقته»⁽²⁾.

ليس من السهل التشكيك في الكلبي وروايته. فالكلبي أعلم العالمين بأديان العرب وقبائلهم. لكن أمرين يجعلان القصة التي أوردها غير مقنعة:

الأول: أن البيت الشعري الذي يستشهد به لا يذكر قبيلة (طبقة) المفترضة. فهو يتحدث عن (شن وإباد) فقط. ومن الصعب جداً قبول أن كلمة (طبقة) في البيت هي قبيلة طبقة المفترضة. فكلمة (طبقة) تعني في البيت طباقاً وفاقاً، أي أن شناً واجهت إباداً بالقنفاً فعدالتهما وساوتهما، وكانت ندا لها وطباقاً، وليس أكثر من ذلك. أضف إلى هذا أن كل من يتحدثون عن (طبقة) كقبيلة من إباد يفشلون في ذكر تسلسل نسبها، ويفشلون حتى في ذكر أي واحد محدد منها. وهو عكس ما يحصل مع شن، التي تظهر كقبيلة مؤكدة الوجود. خذ هذا المقتبس دليلاً على ذلك: (وقولهم: «صادف شن طبقة»: هما قبيلتان: شن بن أقصي بن عبد القيس، وطبق: حي من إباد وكانت شن لا يقام لها، فواقعته طبق، فانتنصف منها فقبل: «وافق شن طبقة، وافقه فاعتقته»⁽³⁾). وكما نرى فقبيلة شن معروفة ويتم ذكر نسبها بوضوح. أما طبق فيقال عنها (حي من إباد) فقط. إنها مجرد كلمة لا غير.

(1) الميداني، المجمع.

(2) نهاية الأرب.

(3) ابن سيدة، المحكم.

ويكاد المرء يعتقد أن هذا الحي قد اختلق من التفسير المحدد الخاطيء لبيت الشعر الذي نحن بصددده.

ثانيا: يوحى بيت الشعر الذي نحن بصددده وكأنه يستشهد بمثل (وافق شن طبقة) كي يطبقه على العلاقة بين شن وإياد. فهو يريد أن يقول أن حال شن وإياد مثل حال شن وطبقة القديمين. وإذا صحت هذه الملاحظة، فإن تصادف وجود قبيلة باسم شن في البيت ووجود اسم شن في المثل هو الذي أدى إلى الافتراض أنه يتحدث عن قبيلتي شن وإياد.

فوق ذلك، فإن هناك من يروي قصة شن وإياد على نحو مخالف: (في كتاب علي، رضوان الله عليه، إلى عمرو بن العاص: كما وافق شن طبقه؛ قال: هذا مثل للعرب يضرب لكل اثنين أو أمرين جَمَعَتْهُمَا حالة واحدة أتصف بها كل منهما، وأصله أن شنا وطبقة حَيَّان اتفقا على أمر ففيل لها ذلك، لأن كل واحد منهما قيل ذلك له لما وافق شكله ونظيره)⁽¹⁾. وهكذا، فليس هنا من حرب بين قبيلتين بل وفاق بينهما. بل إن البكري ينقل رواية تتحدث عن رجلين لا عن قبيلتين: (وقيل شن وطبقة رجلا التقيا في القتال، ففيل وافق شن طبقه وافقه فاعتنقه)⁽²⁾.

حسن جدا، لقد ألقينا بظلال قوية من الشكوك حول القصص المفترضة للمثل، فأين نمضي من هنا؟

الشن والمطر

نحن في الحقيقة أميل إلى أن نرى في المثل إشارة ميثولوجية دينية تتعلق بالانقلابات الفصلية، أو تتعلق بالانقلاب الشتوي بشكل خاص. وليس لدينا براهين قاطعة لدعم هذا الاستخلاص، لكننا نملك إشارات ما قد تجعله شرعيا. فجنذر (شنن) العربي يدعم هذا الاستخلاص. فهو يعني: يعني رش الماء: (وقد شَنَّ الماء على شرايه أي فرَّقه عليه).

(1) لسان العرب.

(2) البكري، فصل المقال.

و(شنت الماء إذا رششته رشا متفرقا، تقول: شنت الماء على الشراب وشنت الماء على وجهي، فإن صببته صبا متصلا قلت سنته بالمهمله)⁽¹⁾.

وجذر سنن، الذي هو في الواقع تنويع على جذر شنن، يعني هو الآخر يعني ما يعنيه شنن: (سَنَّ الماء على وجهه أي صبَّه عليه صَبًّا سَهْلًا. الجوهري: سَنَنْتُ الماء على وجهي أي أرسلته إرسالاً من غير تفريق، فإذا فرَّقته بالصب قلت بالشين المعجمة... والسَّنُّ. الصَّبُّ في سهولة، ويروى بالشين المعجمة، وسيأتي ذكره؛ ومنه حديث الخمر: سُنَّها في البَطْحاء... وفي حديث ابن عمر: كان يَسْنُ الماء على وجهه ولا يَسْنُهُ أي كان يصبه ولا يفرِّقه عليه)⁽²⁾.

وعليها هنا أن نتذكر خالد بن سنان العبسي، النبي الذي ضيعه قومه، والذي رأينا في كتابنا السابق أنه يمثل إلهًا في مظهره الشتوي. و (سنان) على علاقة بجذر (سنن) الذي يعني صب الماء. كما أن المسناة هي السد الذي يحجز ماء المطر.

عليه، فهناك احتمال أن يكون (شن) في المثل إشارة للشتاء، أو رمزا للشتاء. ولا بد هنا من الإشارة إلى أننا اعتدنا انطلاقا من كتابنا السابق أن نرى في أساء الأجداد القبليين، مثل شن وغيره، أساء آله في الأصل. يعني أن أبناء القبيلة هم أبناء الإله، وهو أبوهم. وعندما نرى أن هناك قبيلة لها جد قبلي يدعى (شنا) فلنا أن نقترح أن شنا هذا إله، أو أنه وصف لإله محدد. وبالمناسبة فإن الجذر المصري القديم الشبيه بجذر (شنن) العربي يعطي معنى المطر:

(شنيت: وابل (مطر شديد).. إعصار... شنت: تعويذة.. رقية.. سحر، شنتو: بلشون.. مالك الحزين)⁽³⁾. والبلشون من طيور الماء. وهكذا، فشنييت تعني: وابل من مطر شديد، أو إعصار. وهذا يعني أننا أمام الشتاء.

(1) لسان العرب.

(2) المصدر السابق.

(3) موني، المعجم الوجيز.

أما بخصوص جذر (طبق) فنحن أمام معاني متعددة. لكن واحدا من معانيه الرئيسية يشير إلى الحية. وقد واجهنا في فصول سابقة الحية التي تدعى (أم طبق) أو (بنت طبق). لكن ليس من غير المجدي أن مقتبسا واحدا منها:

(وَبَنَاتُ الطَّيِّ: الدواهي. يقال للداهية: إحدى بنات طَيِّ، ويقال للدواهي بنات طَيِّ، ويروى أن أصلها الحية أي أنها استدارت حتى صارت مثل الطَّيِّ. ويقال: إحدى بنات طَيِّ شَرُّك على رأسك... الأصمعي: يقال: جاء بإحدى بنات طَيِّ، وأصلها من الحيات⁽¹⁾).

إذن، فالحية طبق أو أم طبق، أو بنت طبق! وهذا ما يجعل اقتراحنا أن شنا يعني الشتاء والمطر اقتراحا معقولا جدا. فقد رأينا في كتابنا السابق كيف أن الحية رمز للشتاء والبيات الشتوي. كما رأينا كيف أن الآلهة في طورهم الشتوي غير الفيضي يتبدون كحيات وأفاع وثعابين.

عليه، يصبح معنى المثل واضحا: لقد وافق شن طبقه، أي وافق الشتاء حيته، أو وافق إله الشتاء الحية. ويؤكد هذا أن المثل في الأصل لا يتحدث عن حرب وصراع، بل يتحدث عن وفاق وعناق. أي أن كلام الضبي عن أن المثل يتحدث عن حرب بين قبيلتي شن وطبقة ليس صحيحا، وأنه شوش فهمنا للمثل تماما.

واقفه فاعنتقه

وربما كان علينا أن نحدد في الجملة التي تتبع المثل عادة، وهي جملة: (واقفه فاعنتقه). وما أتاننا عن هذه الجملة محير حقا. فالنويري يرى أنها زيادة من المتأخرين: (وزاد المتأخرون فيه: «واقفه فاعنتقه»⁽²⁾). أما البكري فيقول: (فقال الشاعر:

لقيت شن إياد بالقنفا طبقا وافق شن طبقة

(1) لسان العرب.

(2) النويري، نهاية الأرب.

وافسق شـن طبقـة وافقـه فاعـتـنـقه⁽¹⁾

وهكذا فنحن أمام رأيين متناقضين تماماً؛ واحد يقول لنا أن الجملة زيادة من المتأخرين، وواحد يقول أنها جملة قديمة جداً، وأن قائلها كاهن. وكون قائلها كاهن يعني أننا مع المثل كله أمام نص ديني، يقال في مناسبة دينية. ويؤكد البكري وجود الكهان، لكن هذه المرة في نص آخر. فهو ينقل عن آخرين (أن قولهم «وافق شن طبقه» كانا رجلين كاهنين في الجاهلية سئل كل واحد منهما بغير محضر صاحبه عن شيء فاتفقا فقبل «وافق شن طبقه»⁽²⁾). وهكذا فنحن مع الكهان من جديد، لكن ليس مع كاهن واحد، بل مع كاهنين؛ واحد اسمه شن والآخر طبقه!

من جانبنا، نعتقد أن جملة (وافقه فاعتنقه) قديمة بقدم المثل. أي أنها مثل المثل جاءت من أعماق العصر الجاهلي، وأنها بالفعل كانت تقال من قبل كاهن، أي تقال كجملة دينية. أو أنها كانت تقال في احتفال طقسي يضم كاهنين متوافقين، أي من طبيعة واحدة. ويبدو أن البكري وغيره رأى أن الجملة قد زيدت على المثل من قبل المتأخرين لأنها تتعارض مع التفسير الأكثر شيوعاً للمثل، والذي يقول بوجود قطبين متحاربين، هما قبيلتنا شن وطبق، أو طبقه. فالجملة تتحدث عن وضع توافق لا عن استقطاب. أي أنها لا تتحدث عن عدوين، بل عن صديقين. وهذا يتوافق مع تقديرنا أن شنًا يساوي الشتاء وأن طبقه هي حيته. بالتالي، فقد وافق شن، أي المطر الشتوي، ثعبان الشتاء، وعانقه.

وإذا كان هناك من ذرة احتمال أن شنًا وطبقه هما رجل وامرأة ذكيان وافق ذكاؤهما بعضه، فلا بد أن يكون شن قد لعب دور المطر، أو إلهه، ولا بد أن تكون طبقه قد لعبت دور الحية.

(1) معجم ما استعجم.

(2) البكري، فصل المقال.

على كل حال، ليس هناك من استقطاب وتعارض في المثل. أما التعارض والاستقطاب فنجد في مثل آخر يلعب فيه (شن) دور أحد بطلين، هما شن ولكيز. يقال: (يحمل شن ويفدى لكيز).

شن ولكيز

ولهذا المثل قصة محددة، متفق عليها:

(يحمل شن ويفدى لكيز: قال المفضل: هما ابنا أفضى بن عبد القيس. وكانا مع أمهما في سفر، وهي ليلي بنت قران بن بلي، حتى نزلت ذا طوي، فلما أرادت الرحيل فدت لكيزاً ودعت شنأ ليحملها، فحملها وهو غضبان. حتى إذا كانوا في الثنية رمى بها عن بغيرها فماتت، فقال: يحمل شن ويفدى لكيز. فأرسلها مثلاً. ثم قال عليك بجعرات أمك يا لكيز. أرسلها مثلاً⁽¹⁾). يضيف العسكري عن المثل: (يضرب مثلاً للرجلين يهان أحدهما، ويكرم الآخر. وشن ولكيز: ابنا قصي بن عبد القيس، وكانا مع أمهما في سفر، فنزلوا ذا طوي، فقالت: يا لكيز، قم فديتك حتى ترحل، وقالت: لشن: تعالى فاحلني، فقبل لها: «يحمل شن ويفدى لكيز»⁽²⁾).

إذن، فشن بطل لمثلين لا مثل واحد. وهو والد قبيلة مشهورة. أما أخوه لكيز فوالد قبيلة شقيقة لها. وعلينا أن نعيد التذكير هنا بأن أغلب الأجداد القبليين يحملون أسماء آلهة، أي أنهم في الواقع آلهة تنسب القبائل إليهم.

طيب، ما الذي يحمله لنا شن ولكيز من أجل فهم شن وطبقة؟

للجواب على هذا السؤال، يجب أن نركز على أن فهم مثل (يحمل شن ويفدى لكيز) عند المفسرين قام على أساس أن كلمة (يحمل) تعني الرفع، وأن كلمة (يفدى) من التفدية، أي من قولك: فديتك. لكن مشكلة هذا التفسير أن هاتين الكلمتين تحملان معاني مختلفة لو اتبعت لصار للمثل معنى آخر. فكلمة (يحمل) مثلاً ربما كانت تعني:

(1) الميداني، المجمع.

(2) الجهمرة.

السحاب الممطر، أو المطر، أو البرق. يقول اللسان: (الحَمَل: السحاب الكثير الماء)⁽¹⁾. يضيف اللسان: (والحَمَل النَّوء، قال: وهو الطَّيِّ. يقال: مُطِرْنَا بنوء الحَمَل وبنوء الطَّيِّ؛ وقول المتنخل الهذلي:

كالسُّحُل البَيضِ، جَلَّا لَوْنَهَا سَحَّ نَجَاء الحَمَل الأَسْوَل
فسر بالسحاب الكثير الماء، وفسر بالبروج. وقيل في تفسير النجاء: السحاب الذي نشأ في نوء الحمل، قال: وقيل في الحمل إنه المطر الذي يكون بنوء الحمل. وقيل: النجاء السحاب الذي هراق ماءه، واحده نجو، شبه البقر في بياضها بالسحل، وهي الثياب البيض، واحدها سحل. والأسول: المسترخي أسفل البطن، شبه السحاب المسترخي به. وقال الأصمعي: الحمل ههنا السحاب الأسود، ويقوي قوله كونه وصفه بالأسول وهو المسترخي، ولا يوصف النجو بذلك، وإنما أضاف النجاء إلى الحمل، والنجاء: السحاب لأنه نوع منه كما تقول حشف التمر لأن الحشف نوع منه)⁽²⁾.

وهكذا، فالحمل هو السحاب الكثير المطر، أو النوء الممطر، أو المطر الذي يحمله نوء برج الحمل. ويضيف الجوهري: (والحَمَل: البرق، والجمع الحُمَلان)⁽³⁾. كما أن الحَمَلُ أول البروج. ويزيد ابن فارس: (فأما البرَق فيقال له حَمَل، وهو مشتق من الحَمَل، كأنه يقال حَمَلَتِ الشاة حَمَلًا)⁽⁴⁾.

إذن، فربما كان القسم الأول من المثل (يحمل شن) يعني: (يمطر شن)، أو (يبرق شن) استعدادا للمطر. وقد رأينا كيف أن شنا قد يكون رمزا للمطر. أما بخصوص كلمة (يفدَى) فنحن أمام معنى: التكديس، تكديس القمح والتمر: (والفَدَاء، ممدود بالفتح: الأنبار، وهو جماعة الطعام من الشعير والتمر والبُر ونحوه)⁽⁵⁾. يضيف اللسان: (الفَدَاء: الكُدْس من البُر، وقيل: هو مَسَطَحُ التمر بلغة عبد القيس... وقال ابن خالويه في جمعه

(1) لسان العرب.

(2) المصدر السابق.

(3) الصحاح.

(4) مقاييس اللغة.

(5) لسان العرب.

الأفداء، وقال في تفسيره: التمر المجموع. قال شمر: الفداء والجَوْخان واحد، وهو موضع التمر الذي يُبَس فيه⁽¹⁾. ويضيف ابن دريد: (والفداء، ممدود: مِسْطَح التمر بلغة عبد القيس، والجمع أفدية)⁽²⁾.

وهكذا، فالتفدية هي تكديس التمر أو القمح. والمهم أنها تعني مسطح التمر بلغة عبد القيس، أي بلغة قبيلة شن بالذات. وهذا أمر حاسم جدا. فهو قد يعني أن معنى كلمة (يُفَدَى) قد غاب عن المفسرين لأنهم أخذوه على المعنى العربي السائد للكلمة، لا على معناها في قبيلة عبد القيس، التي تمثل شن فرعاً منها. وهذا قد يتيح لنا القول أن المثل فعلاً قادم من عالم قبيلة أقصى بن عبد القيس. وفي هذا الحال، فإن المثل يعني: (يمطر شن، ويكدس لكيز ثمره)، أو (يرق شن ويكدس لكيز ثمره)، على اعتبار أن التمر صيفي، أساساً. وهذا يعني أن لكيزاً ربما بدأ يكدس ثمره حين أبرقت وأحس بالشتاء. أي أنه كان أخذ يجعل في تكديس ثمره للشتاء القادم الطويل وهذا أن كلمة يفدى هي في الأصل (يُفَدَى) لا (يُفَدَى). وهذا يعني أن المثل يتحدث عن متعارضين، أي عن صيف وشتاء؛ صيف هو لكيز، وشتاء هو شن. أي أننا نتحدث عن النغمتين الصيفية والشتوية للكون.

وجذر (لكز) يعني الوجأ، أي يعني ما يعنيه استعماله في العامية الآن. فالضرب: (على الذقن والحنك وهز وهز. وعلى الصدر والجنب بالكف وكز ولكز. وعلى الجنب بالإصبع وخز)⁽³⁾. يضيف الخليل: (اللَّكْزُ: الوجأ في الصدر بجمع اليد، وفي الحنك) (الخليل الخليل، العين). ويزيد الزبيدي: (وقيل: هو الضرب بالجمع في جميع الجسد، نقله الجوهري. عن أبي زيد. قيل: اللَّكْزُ هو الوجأ في الصدر بجمع اليد، نقله الجوهري عن أبي عبيدة، كذلك في الحنك. ويقال: هو شديد اللَّكْزَةِ وَالْوَكْزَةِ)⁽⁴⁾. لكن هناك ما يشير إلى أن له علاقة بالرص والتلييد، وهو ما قد يوحي بتخزين التمر: (والكتن: التلجج والتوسخ. التهذيب: في كتل يقال: كتنت جحافل الخيل من أكل العشب إذا لصق به أثر

(1) لسان العرب.

(2) جمهرة اللغة.

(3) الثعالبي، فقه اللغة.

(4) تاج العروس.

خضرته، وكتلت بالنون واللام إذا لزجت ولكز بها ماؤه فلَبَّدٌ⁽¹⁾. وهكذا، فاللكز هو التليبد، وهو ما يوحي بتخزين الثمر وورسه، عبر لكزه ودفعه بجمع اليد في القفف والأكياس، من أجل استهلاكه في الشتاء الطويل القادم. وربما كان معنى المثل بناء على ذلك: يمطر شن، ثم يلكر التمر، أي يدفع بجمع الكف كي يرص في المرابد أو القفف. ذلك أن التمر رمز للكميز. عليه، فلكرز كان يجمع ثمره، ويملاً به مريده، غير خائف من الشتاء القادم، كما هو حال البدوي الذي قال:

ولست أبالي عندما اكمت مريدي من التمر أن لا يمطر الأرض كوكب
ولدينا خبر واحد عن كائن ميثولوجي يدعى لكيز من خبر ينتهي إلى انس بن مالك:

(كانت بنتُ عوف ابن عفراء مُضْطَجِعَةً في بيتها قائلة إذا استيقظتُ وزنّجني على صدرها آخذاً بحلقها، قالت: فأمسكني ما شاء الله وأنا حينئذ قد حَرَمْتُ علي الصلاة، فبينما أنا كذلك نظرتُ إلى سقف البيت يَنْفَرُج، حتى نظرتُ إلى السماء فإذا صحيفة صفراء تهوي بين السماء والأرض حتى وَقَعَتْ على صدري، فنشرها وأرسل حَلْقِي فقرأها، فإذا فيها: من رَبِّ لُكْيزٍ إلى لُكْيزٍ، اجتنب ابنةَ العبد الصالح إنه لا سبيل لك عليها. ثم ضرب بيده على ركبتي وقال: لولا هذه الصحيفةُ لكان دم، أي لذبحتك؛ فاسودت ركبتي حتى صارت مثل رأس الشاة، فأنت عائشة. فذكرت لها ذلك؛ فقالت لي: يا ابنة أخي، إذا حَضَبْتَ فَأَلْزَمِي عليك ثيابك فإنه لا سبيل له عليك إن شاء الله)⁽²⁾.

هنا لدينا كائن ميثولوجي يدعى لكيز، له رب محدد يدعى (رب لكيز) ينزل إليها وحياً وصحائف صفر تأمره. وهو كائن ضارب حسب الرواية، فقد ضرب بنت عوف: (ثم ضرب بيده على ركبتي وقال: لولا هذه الصحيفةُ لكان دم، أي لذبحتك). وليس هذا غريباً، فاللكز هو الضرب والوجأ.

(1) لسان العرب.

(2) الدينوري، عيون الأخبار.

وفي النهاية، لا بد أن نعيد التذكير بالعلاقة اللفظية الوطيدة بين شن أخيه لكيز وبين الشن القربة. وليس مستبعداً أبداً أن تكون رش الماء بالقربة، أي شنه، قد استخدم في الماضي السحيق كطقس من طقوس استجلاب المطر، أو طقس يدل على الدخول في القرار الشتوي، أي الموت. وإذا صح هذا الاحتمال، يكون هو جذر التشابك اللغوي بين شن- المطر وشن- القربة. والحق أن هناك خبراً رش فيه النبي الماء على القبور: (قام على قبر عثمان بن مظعون وأمر فرش عليه الماء... وعن عائشة أن النبي ﷺ رش على قبر ابنه إبراهيم⁽¹⁾). فالدخول في الموت هو طراز من الدخول في القرار الشتوي. والدخول في القرار الشتوي دخول مؤقت له عودة. لذا فرش الماء على القبر انتظار لأمل بعودة ما.



(1) الهيثمي، مجمع الزوائد.

الْفَضِيلُ الْجَامِئُ عَشْرِينَ

أريها السها وتريني القمر

هذا المثل قاله، يزعمون، رجل غريب تماماً يدعى (ابن ألغز). وهو: (يضرب لمن يغالط فيما لا يخفى)⁽¹⁾. أما الزمخشري فيقول أنه يضرب: (لمن اقترح على صاحبه شيئاً فأجابه بخلاف مراده)⁽²⁾. في حين يقول لنا العسكري في جمهرة الأمثال: إنه: (يضرب مثلاً لمن تخاطبه فيبعد في الجواب)⁽³⁾. والخلاف حول من يضرب فيه المثل يشير إلى تشوش ما في فهم المثل لدى المفسرين. وقصة هذا المثل كما يلي:

(المثل لابن ألغز، وكان عظيم الذكر، فإذا وقع امرأة ذهب عقلها. فأنكرت امرأة ذلك، وقالت: «سأجرب». فلما واقعها قال لها: «أين السها؟»، وهو كوكب صغير في بنات نعش، قالت: «ها هو ذا»، وأشارت إلى القمر، فضحك، وقال: «أريها السها وتريني القمر». فلما كان أيام الحجاج شكى إليه خراب السواد، فحرم لحوم البقر ليكثر الحرث، فقال بعض الشعراء:

شكونا إليه خراب السواد فحرم فينا لحوم البقر
فكان كما قيل من قبلنا: أريها السها وتريني القمر⁽⁴⁾

(1) الميداني، المجمع.

(2) المستقصى.

(3) الجمهرة.

(4) العسكري، الجمهرة.

لكن المثل يروى بشكل أكثر مباشرة وواقحة:

(قال الشرقي بن القطامي: كانت في الجاهلية امرأة اكتملت خلقا وجمالا، وكانت تزعم أن أحدا لا يقدر على جماعها لقوتها، وكانت بكرا فخطبها ابن ألغز الإيادي - وكان واثقا بها عنده - على أنه إن غلبها أعطته مائة من الإبل، وإن غلبته أعطها مائة من الإبل، فلما واقعها رأت لمحا باصرا، ورهزا شديدا، وأمرا لم تر مثله قط، فقال لها: «كيف ترين؟»، قالت: «طعنا بالركبة يا ابن ألغز؟! قال: «فانظري إليه فيك»، قالت: «القمر هذا؟»، فقال: «أريها إستها وتريني القمر»، فأرسلها مثلا، وظفر بها وأخذ مائة من الإبل⁽¹⁾.

ويضيف أبو الفرج: (كان ابن ألغز أغيرا، فكان إذا أنعظ احتكت الفصال بأيره، قال: وكان في إياد امرأة تستصغر أيور الرجال، فجامعها ابن ألغز، فقالت: «يا معشر إياد، أبالركب تجامعون النساء؟». قال: ف ضرب بيده على أليتها وقال: «ما هذا؟»، فقالت وهي لا تعقل ما تقول: «هذا القمر». ف ضرب العرب بها المثل: «أريها إستها وتريني القمر»⁽²⁾).

وهكذا صار السها إستها! لكن يبدو لنا أن حصل فحوّل السها إلى إستها. والقرب واضح بين الكلمتين في الكتابة. ونعتقد أن الطابع الجنسي الشديد للمثل سهل الانزلاق من السها إلى إستها. إذ في مركز المثل يقع ابن ألغز بذكره الضخم، الأمر الذي يجعل من إمكانية إلحاق الإست بالذكر واردة جدا.

ويدل على أن المثل الأصلي يتحدث عن السها لا عن إستها أن السها نجم يختبر به الناس حدة أبصارهم: (والسها كويكب صغير خفي الضوء في بنات نعش الكبرى والناس يمتحنون به أبصارهم، يقال إنه الذي يسمى أسلم مع الكوكب الأوسط من بنات نعش)⁽³⁾. وكما نرى فجوهر المثل يقوم على امتحان الرؤية المائل في التضاد بين: (أريها) و (تريني).

(1) الميداني، المجمع.

(2) الأصفهاني، الأغاني.

(3) لسان العرب.

وإذا كان الأمر كذلك، فإن هذا المثل على علاقة عميقة بنجم السها. أي أن ابن ألغز لم يذكر السها هنا مصادفة أبداً. فهو على علاقة بهذا النجم. وهذا يعني أننا بصدد مثل ذي جوهر ديني. فالسها نجم معبود. وهناك دلائل على بقايا واضحة على عبادته حتى في ما يروى عن بعض الصحابة:

(وحكي عن سلمان الفارسي رضي الله عنه، أنه كان ليلة ينظر إلى بنات نعش، إلى النجم الأوسط من الثلاثة فيها، {وهو} نجم لطيف ملاصق النجم الوسطاني، تسميه العامة السها ويسمى أسلم، فكان إذا نظر إليه قال: اللهم رب أسلم صل على محمد وعلى آل محمد، وسلمنا ثلاث مرات، فسئل عن ذلك، فقال من قال ذلك أمن في ليلته من العقرب⁽¹⁾. ويرد في بعض النسخ (أصلم) تحريفاً لأسلم. ذلك أن نجم السها يدعى أسلم. وهناك قبيلة مشهورة تدعى (أسلم). وأغلب الظن أنها سميت على اسم هذا الإله، وأنها عبده في وقت ما قبل الإسلام. أما في زمن أقدم فالمصادر العربية تعلمنا أنه كان معبوداً مصرياً قوياً:

(وكانت أم مرقونس ابنة ملك النوبة. وكان أبوها يعبد نجماً يقال له السها، ويسميه إلهاً. فسألت ابنها أن يعمل لها هيكلًا ويفردها به، فعمله لها، وصفحه بالذهب والفضة وأقام فيه صنماً وأرخت عليه ستور الحرير. فكانت تدخل إليه مع جواربها وحشمها، وتسجد له كل يوم ثلاث مرات... ونصبت له كاهناً من النوبة فكان يقوم به ويبخر ويقرب له، ولم تزل حتى سجد ودعا الناس إلى عبادته. قال: ولما رأى الكاهن أن الأمر قد أحكم له من جهة الملك في عبادة الكواكب، أحب أن يكون له مثلاً في الأرض على صورة شيء من الحيوان يتعبد له ليكون حذاء عينيه؛ فأقام يعمل الحيلة في ذلك إلى أن اتفق بمصر كثرة العقبان حتى أضرت بالناس، فأحضره الملك وسأله عن كثرتها فقال: إن إلهك أرسلها لتعمل له نظيراً يسجد له. فقال الملك: إن كان ذلك يرضيه فأفعله، فعمل تمثال عقاب طوله ذراعان في عرض ذراع من ذهب مسبوك، وعمل عينيه من ياقوتتين، وعمل له وشاحين من لؤلؤ منظوم على أنابيب جوهر أخضر، وجعل في متقاره كرة معلقة

(1) ابن منكلي، أنس الملا بوحش الفلا.

وسروله بادرك أحر، وأقامه على قاعدة من فضة منقوشة، وركبها على قائمة زجاج أزرق، وجعله في أرج عن يمين الهيكل، وألقى عليه ستور الحرير، وجعل له دخنة معمولة من جمع الأفاويه والصمغ، وقرب له بعجل اسود وبكارة الفراريج وبواكير الفواكه والرياحين. فلما تمت له سبعة أيام دعاهم إلى السجود له فأجابوه⁽¹⁾.

هكذا (كان أبوها يعبد نجماً يقال له السها، ويسميه إلهاً). هذا الإله يتمثل بعقاب، والعقاب رمز أوزيريس. كما تقدم له الفراريج. وقد رأينا في مكان آخر من هذا الكتاب أن الصابئة تقد قرابين من الديكة للأهرام، وعلى الأخص الهرم الملون، أو المؤزر، أي هرم منقرع. وهرم منقرع، كما بينا في كتابنا السابق، يمثل الإله في طوره القصار الشتوي الميت. وهذا ما قد يشير إلى ارتباط السها بالهرم الثالث، هرم منقرع.

والسها يقع، كما قيل في المقتبسات أعلاه، في بنات نعش في شمال السماء، وقرب نجم عناق، أو خلفه. ونجم عناق هو النجم الوسط في ذيل بنات نعش. وهو، أي السها، النظير الشمالي لسهيل الياني في جنوب السماء. إنه في الواقع سهيل الشمالي. والسها يمثل بنات نعش، أي الشتاء، وسهيل يمثل برج الجوزاء، أي الصيف. السها أوزيريس في شتائه، وسهيل أوزيريس في فيضه الصيفي. من أجل هذا يتوافق اسمهما مع اسم أوزيريس في اللغة المصرية. فهو يدعى سه أو ساه Sah. واسم سهيل هو (سا إل) أو (ساه إل)، أي الإله سه أو ساه. أما السها فهو سهيل من دون (إل).

إذن، السها إله معبود، وهو أوزيريس في بياته الشتوي وفي قراره. وقد رأينا في كتابنا السابق كيف أن الآلهة الأوزيريسيين يتظاهرون كآلهة في شتائهم الشمالي، وطيور في صيفهم الجنوبي. أي أن السها على علاقة بالأفاعي والسموم. ومقتبس ابن منكلي السابق يؤكد علاقته بالعقارب على الأقل. فمن نظر إلى السها أمن من لسع العقارب. ويؤكد هذا ابن سينا في أرجوزته الطبية:

نجم السها مأمنة من سارق ومن سموم عقرب وطارق
ومن رأى عشية نجم السها لم تدن منه عقرب يمها

(1) التويري، نهاية الأرب.

وقيل لا يلدنو إليه سارق في سفر ولا بسوء طارق
ونحن نعتقد أنه يشفي من لدغة الحيات أيضا، بل أساسا، لأنه هو ذاته حية. يؤكد
هذا أن اليونان يعتقدون أن كنوبوس، ربان مينلاووس، مات بلدغة حية، ودفن في شمال
مصر. وكنوبوس أيضا هو اسم سهيل الببائي عند اليونان. أي أن سهيلا - كنوبوس مات
بلدغة حية. وهذا تعبير عن أنه دخل في بياته الشتوي وتحول إلى حية. لقد كان سهيلا
وصيفا فصار السها الشتوي.

أكثر من ذلك، فإن لديمغ الحية بالعربية يدعى (السليم). وأغلب الظن أن هذا
مأخوذ من اسم الإله (أسلم) ذاته. طبعاً يقال لنا أن هذا الاسم من باب التفاضل:
(السليم: اللديغ؛ أطلق عليه تفاؤلاً بالسلامة)⁽¹⁾. لهذا يقول ابن دريد: (وسمي اللديغ
سليماً تفاؤلاً بالسلامة، وليس له فعل يتصرف) (الاشتقاق). لكن العين الخبيرة
بالميثولوجيا تعرف أن الأمر غير ذلك. فكلمة (سليم) من الأضداد، أي أنها تعني
(اللديغ) والصحيح البريء، وذلك لأن الإله أسلم هو الشافي، ولأن حيته هي التي تلدغ
وتقتل أيضا. أما قول ابن دريد بأنه لا اشتقاق للسليم فينقضه كثيرون: فـ (السلم: لدغ
الحية)⁽²⁾. يضيف اللسان: (يقال: سلمته الحية: أي لدغته)⁽³⁾. أي أن السليم مشتق من
الجزر (سلم)، الذي يحوي معنى اللديغ في أصله ومنذ البدء، وهذا يعني أن (سليم)
بمعنى لديمغ لم تأت انطلاقاً من انحراف بالمجاز. وعموماً، نحن نعتقد أن جزءاً رئيساً من
التضاد في اللغة يعود إلى الطقس الأسطوري.

إذن، فالسها إله معبود. لكننا نعرف الكثير عن طبيعته. وما يضيفه لنا مثل (أريها
السها وتريني القمر) هو أن الإله السها على علاقة بالقوة الجنسية الذكورية. فابن الغز
المربط بهذا الإله ذو ذكر ضخيم. عليه يمكننا الاستنتاج أن السها ذو ذكر ضخم أيضاً.
وفي قصة المثل ما يدل على التساوي بين الذكر الضخم وبين السها. فحين سأل ابن الغز

(1) ابن جني، الخصائص.

(2) الخليل، العين.

(3) لسان العرب.

المرأة عن ذكره قائلاً: (كيف ترين؟ قالت: طعنا بالركبة يا ابن ألغز قال: فانظري إليهِ فيك، قالت: القمر هذا؟ فقال: أريها إستها وتريني القمر). فحين نظرت المرأة إلى ذكره قالت انه القمر، فقال لها ابن الغز: أريها السها وتريني القمر. يعني أريها ذكرى وتريني القمر. أي أن المثل يقول لنا بوضوح أن ذكر ابن ألغز هو السها ذاته، أو هو رمز له.

ولعل اسم (ألغز) ذاته أن يؤكد على علاقته بالسها. فالسها كوكب (خفي) ما تكاد تعثر عليه العين: (فلان لا يفرق بين السها والفرقد)⁽¹⁾. أما لسان العرب فكان قد قال عنه: إنه كويكب صغير خفي الضوء ما يكاد يرى. والناس يمتحنون به أبصارهم. أي أنه في الحقيقة (لغز) ملغز، مثله مثل ابن (ألغز) الإيادي هذا. لقد (ألغز) على الناس وخفي وأبهم، مثله مثل السها.

لكن الإلغاز في المثل أوسع من هذا. وربما يتضح هذا الإلغاز إذا طرحنا هذا السؤال: ما علاقة القمر بالموضوع. لماذا سأل ابن الغز المرأة عن ذكره فحدثته عن القمر؟ ما وجه الشبه بين القمر والذكر حتى تظن المرأة أن الذكر قمر؟ فالقمر مستدير والذكر متطاوّل! أي انه ليس من تناسب بين هذين الشئين. والأمثال لا تذكر الأشياء عبثاً، ولا تجمعها مصادفة. عليه، فحين يجمع القمر بالسها والذكر فلا بد من سبب وجيه. سبب ميثولوجي وجيه. فما هو هذا السبب الذي جمع القمر والسها والذكر؟

ربما ينفعنا في الإجابة أن نعرض لما ذكره لنا ابن الأعرابي:

(ابن الأعرابي: يقال للذي قَلَصَتْ قُلْفَتُهُ حتى بدا رأس ذكره: عضه القمر؛ وأنشد:
فِدَاكَ نَكْسٌ لَا يَبِضُّ حَجَرُهُ مُحَرَّقُ الْعِرْضِ جَدِيدٌ مُمَطَّرُهُ
فِي لَيْلٍ كَانُونٍ شَدِيدٍ خَصَرُهُ عَصَّ بِأَطْرَافِ الزُّبَانِ قَمَرُهُ
يقول: هو أقلف ليس بمختون إلا ما نقص منه القمر، وشبه قلفته بالزُّبَانِ، وقيل:
معناه أنه ولد والقمر في العقب فهو مشؤوم)⁽²⁾.

(1) الزمخشري، أساس البلاغة.

(2) لسان العرب.

إذن فثم علاقة بين الذكر والقمر، فمن تعرى بالمولد رأس ذكره هو أمرؤ عضه القمر! عضه القمر نوع من الختان، إذن. فالرجل الذي يجري الحديث عنه (أقلف ليس بمختون إلا ما نَقَصَ منه القَمَرُ)، أي إلا ما أزال القمر من حشفته! وحسب السيرة الحلبية فإن: (من خرافات العامة أن يقولوا لمن يولد كذلك ختته القمر أي لأن العرب تزعم أن المولود في القمر تنفسخ قلفته فيصير كالمختون وربما قالت العامة ختته الملائكة)⁽¹⁾. ويبدو أن ولادة الصبي مختونا كان يثير المخاوف: (قال الميموني: قال لي أحمد: إن هاهنا رجلا ولد له ولد مختون، فاعثم لذلك غما شديدا؛ فقلت له: إذا كان الله قد كافك المثونة فما غمك بهذا؟)⁽²⁾. والظاهر ان مولد الطفل مختونا، ينبئ بتكريسه للآلهة، وآلهة القرار والسكون خصوصا.

بناء على هذا، فحديث المرأة عن القمر يتعلق بذكر السها وليس بأي شيء آخر. لكننا لا ندري بالضبط ما يعنيه. لكنها ربما أرادت أن تقول لابن الغز أنه مختون بعضه قمر، أي ربما أن ذكره ليس كبيرا كما يدعي، فقد أكل القمر منه قطعة. وهذا هو الغالب في رأينا. إذا صح هذا، فهو يعني أن ذكر ابن الغز لم يفقد المرأة صوابها، فقد ردت عليه بما يستحقه. أراها السها، أي ذكره الضخم، فأرته القمر، أي أرته أن بضاعته ليست كما يقول. لقد قضمها القمر قضمه كبيرة، وبذا فقدت تأثيرها. وهذا يعني أن المثل يتحدث عن صراع في الرؤية. فابن الغز يريد أن يقول أن السها وإن كان خفيا، فهو يتمثل بذكر طويل واضح كبير. أما هي فتقول له مستخفة: لقد قضم القمر حشفتك!

لكن هذا كله ليس مؤكداً تماماً. فهنا، من جهة أخرى، دلائل على أن الختان مقدمة للوصال الجنسي. لذا فجذر (ختن) العربي يعطي معنى: الختان والزواج معاً. عليه، فربما كان هذا الطراز من الختان بالذات، أي ختان القمر، ختان مضاد للوصال الجنسي.

(1) الحلبى، السيرة الحلبية.

(2) القرطبي، تفسير القرطبي.

وهناك احتمال لأن يكون المثل راغبا في إعطائنا معلومة فلكية تتعلق بوضع الإله السها حين يكون القمر في برج العقرب. وربما أن السها في هذا الوقت يفقد طاقته المضادة للسموم. وقد عرفنا أنه يحمي من سموم العقارب. أي ربا أنه حين يكون القمر في برج العقرب يسيطر هو على العقرب وطاقته ويفقدها نجم السها. هذا احتمال ما، لعله يكون صحيحا. يؤيد هذا أن اللسان يكمل جلته عن الأبيات أعلاه فيقول: (وقيل: معناه أنه وُلد والقمر في العقرب فهو مشؤوم)⁽¹⁾. وهذا يعني أنه في اللحظة التي حصل فيها الرهان بين ابن الغز والمرأة كان القمر في برج العقرب، أي انه كان وقت شؤم ابن الغز- السها الجنسي! كما يؤيد هذا التحذير: (وإن كان القمر في العقرب مع ذنب، فاحذر أن تسقى السم في مجلسك)⁽²⁾. فحين يتخذ القمر موقعه في برج العقرب يصير ساما، ويصبح خطرا. وربما عنى هذا أن السها يفقد السيطرة، وتتخلّى عنه قوته الشافية من سم الأفاعي.

لكن هناك ما يوحي بأن التفسير الأول هو الأصح. أي أن وجود القمر في برج العقرب يضر بالطاقة الجنسية. فقد روي أن الإمام عليا كان (يكره أن يسافر الرجل أو يتزوج في محاق الشهر، وإذا كان القمر في العقرب. ويروي أن رجلاً قال له: أنى أريد الخروج في تجارة، وذلك في محاق الشهر، فقال: أتريد أن يمحق الله تجارتك؟ استقبل هلال الشهر بالخروج)⁽³⁾. ويكرر ابن طائوس كلام الزمخشري ويؤكدده:

(الحديث الحادي والثلاثون: في رواية الزمخشري عن المعصوم في تحذير ما يتعلق بعلم النجوم، وهو ما وجدناه في الجزء الأول من كتاب «ربيع الأبرار» قال ما هذا لفظه: «علي عليه السلام يكره أن يسافر الرجل أو يتزوج في محاق الشهر وإذا كان القمر في العقرب». وذكر الخطيب في «تاريخ بغداد» عند ذكره الحسن بن الحسين العسكري التحوي حديثاً أسنده إلى تميم بن الحرث عن أبيه عن علي عليه السلام أنه كان يكره أن يتزوج الرجل أو يسافر إذا

(1) لسان العرب.

(2) رسائل إخوان الصفا.

(3) الزمخشري، ربيع الأبرار.

كان القمر في محاق الشهر أو العقرب. أقول: وقد قدمنا كراهية التزويج والسفر في برج العقرب، وما كان فيه كراهية في محاق الشهر⁽¹⁾.

إذن، الزواج حين يكون القمر في برج العقرب ليس جيداً. ومن الواضح أن هذا الوقت بالذات ليس جيداً للمجاعة من قبل الذكر. ذلك أن القمر سيقطع شيئاً من ذكره، أو سيضعف من قوته الجنسية. وهذا يدل على أن المرأة قد سخرت من ابن الغز حين سألها: ما ترين؟ فقالت: القمر. لذا يمكن اعتبار أن رده حين قال (أريها السها وتريني القمر) يحمل نوعاً من الغضب والشعور بالإهانة.

أو لعل معنى المثل أن يكون هكذا: أنا أريها السها، أي أريها الرغبة الجنسية والطاقة الجنسية، وهي تريني القمر، أي تريني عكسها، أي تريني القص والخصاء. أي أنها ترد عليه بعكس شهوته. أي ترفضه وترفض عرضه الجنسي.

وقد رأينا أعلاه أن السفر والتجارة أيضاً ليسا بمحمودتين حين يكون القمر في برج العقرب. ويبدو أن دخول القمر برج القوس يغير الأمر ويرفع الحظر عن السفر والزواج. فتعقياً على بيت شعر يصف فيه الشاعر شعر سالف امرأة معقوف على صدغيها:

معقرب الصدغ أن شاهدت غرته علمت أن الذي في العقرب القمر
يقول المرادي: (قوله «معقرب الصدغ»، إلى آخره، أقول: رأيت في كتاب مطالع البدور للأديب الأريب الشيخ علاء الدين البهائي الغزولي حكاية تذكرتها بمناسبة البيت المذكور والشيء بالشيء يذكر وهي أن الملك المعظم عزم على الصيد فقال بعض الجماعة يا مولانا القمر في العقرب والسفر فيه مذموم والمصلحة الصبر إلى أن ينزل القمر القوس فعزم على الصبر فبينما هو مفكر إذ دخل مملوك كان له من أحسن الناس وجهاً يقال له أي دوغدى ومعناه بالعربية: هل القمر، فوقف قدامه وقد توشح بقوس، فقال له بعض الحاضرين: يا مولانا اركب الساعة فهذا القمر في القوس حقيقة فقام لوقته وركب استبشاراً، فلم ير أطيب من تلك السفرة ولا أكثر من صيدها)⁽²⁾.

(1) فرج المهموم.

(2) المرادي، سلك الدرر.

ويبدو أن هذه الفكرة الميثولوجية كانت شائعة جدا. فلدينا شعر لشاعر يصف فيه امرأة بأنها قمر عقرب سالفيه على صدغيه، وينصح الأمراء أن لا يركبوا هذا القمر لأنه خطر جدا:

(أمراء الحسن لا تركبوا القمر الأرضي في العقرب)⁽¹⁾
ذلك أن في برج العقرب النجمان اللذان يدعيان الزبانيان، يعرض بهما القمر ذكر الرجل:

عَصَّ بِأَطْرَافِ الزُّبَانِي قَمَرُهُ...

وهناك احتمال جدي لأن يكون الختان مرتبطا بالإله السها. إذ يبدو أنه ولد بلا قلفة، أي ولد محتونا مطهرا منذ البدء. غير أننا نؤجل الحديث عن الختان إلى كتاب قادم. على كل حال، ربما كان العقرب والأفعى معا رمز للإله السها وأمثاله. فلدينا تماثيل لإله من سوريا اسمه (شدرفه)، ربما يكون مثيلا للسها، وهو يصور أحيانا مع حزمة قمح وحية على أومع، وأحيانا مع حية على رمح وعقرب عند كتفه.

الإله ود

وبالمناسبة، فإن الإله (ود) العربي الشهير يشفي من لسعات العقارب، ويتبدي كحية، الأمر الذي يجعلنا نعتقد أنه مثيل السها. أي أنه اسم آخر للسها. وقد ورد اسم هذا الإله في القرآن: ﴿وَقَالُوا لَا نَذَرُنَّ آلِهَتَكُمْ وَلَا نَذَرُنَّ وَدًّا وَلَا سُوَاعًا﴾ [نوح: 23]. لذا اعتبرته المصادر العربية من أصنام قوم نوح. وقد ورد وصف صنم هذا الإله على لسان مالك بن حارثة الأجداري عن أبيه، من بني عامر الأجدار سدة ود: (فقلت للمالك بن حارثة: صف لي ودًا حتى كأني أنظر إليه. قال: كان تمثال رجلٍ كأعظم ما يكون من الرجال، قد ذُبر عليه حلتان، متزرجة، مرتدٍ بأخرى. عليه سيف قد تقلده، وقد تنكب قوسا، وبين

(1) الكندي، فوات الوفيات.

يديه حربة فيها لواء، ووفضة أي جعبة فيها نبل⁽¹⁾. والوصف يظهر ودا كإله محارب شديد البأس.

غير أن النقوش اليمنية القصيرة هي التي أعطتنا شيئاً إضافياً عن طبيعة هذا الإله، واصفة إياه بأنه نحس طب: («نحس طب» «نحسطب». «ونحس» بمعنى «نحش»، أي الحية، و«طب» طيب. فيكون المعنى: «الحية الطيبة». والحية رمز لود. فيكون المراد من «نحس طب» الإله ود⁽²⁾.

وربما كان هذا التفسير سليماً. لكن ربما كان اختيار هذا المعنى بالذات للكلمة من بين معاني (طب) المختلفة كي يتوافق مع فكرة أو اسم الإله ود مأخوذ من المودة والمحبة (ودد). لكن جذر (طب) يعطي أيضاً معنى: التطب ومعى البحث عن الشفاء بالسحر والرقية: (الطب: السحر، والمطوب: المسحور. والطب: من تطب الطبيب)⁽³⁾.

ويضيف اللسان: (الطب: علاج الجسم والنفس. رجل طب وطبيب: عالم بالطب... والطب والطب، لغتان في الطب). ويزيد: (قال أبو عبيد: طب أي سحر. يقال منه: رجل مطبوب أي مسحور... وفي الحديث: فلعل طبا أصابه أي سحرا. وفي حديث آخر: إنه مطبوب)⁽⁴⁾.

إذن، فنحس طب قد تعني: الحية الشافية، أو حية الرقية، أي الحية السحرية التي يرقى بها فتشفي، لا الحية الطيبة الودودة. وإذا كان ود يشفي من السموم فهو مثيل الإله السها بالتأكيد. كما أن كونه حية شافية يعيدنا إلى (نحش نحشتان)، أي الحية الشافية التي وضعها موسى على راية كي تشفي كل من لدغته حيه ونظر إليها:

(فأرسل الرب على الشعب الحيات المحرقة، فلدغت الشعب، فهات قوم كثيرون من إسرائيل. فأتى الشعب إلى موسى، وقالوا: قد أخطأنا إذ تكلمنا على الرب وعليك،

(1) الكلبي، الأصنام.

(2) علي، د. جواد، المفضل.

(3) الخليل، العين.

(4) لسان العرب.

فصلٌ إلى الرب ليرفع عنا الحيات. فصلى موسى لأجل الشعب. فقال الرب لموسى: اصنع لك حيةً محرقةً، وضعها على راية، فكل من لدغَ ونظر إليها، يحيا. فصنع موسى حيةً من نحاسٍ ووضعها على راية، فكان متى لدغت حية إنساناً ونظر إلى حية النحاس، يحيا⁽¹⁾.
من الواضح تماماً أن حية الرقبة التي وضعها موسى على الراية هي حية شافية مثل الإله ود.

المحبة أم الذكر الطويل؟

وفي ما يخص الجذر الذي أخذ منه اسم الإله ود، يقول د. جواد علي أن بعض المستشرقين يرى: (استناداً إلى معنى كلمة «ود» بأن هذا الصنم يرمز إلى الود، أي الحب... ويستندون في رأيهم هذا إلى بيت للتأبغة مطلعها: «حياك ود»⁽²⁾). والحق أن هذا الرأي، أي ربط ود بالمحبة، لا يجب أن ينسب بأي حال إلى المستشرقين الغربيين. فهو رأي شائع في المصادر العربية منذ القدم: (قال ابن جني همزةٌ أد عندنا بدل من واو ود، لإيثارهم معنى الود والموودة، كما سموها محبةً محبوباً وحباباً وحيباً)⁽³⁾.

ونحن نختلف بشدة مع هذا الرأي أياً كان مصدره. إذ نرى أن اسم الإله ود على علاقة بجذر (ودى) لا جذر (ودد). وجذر ودى يعطينا معنى القطر والسيلان والذكورة الجنسية معاً: (ودى الحمار وغيره وذيا، إذا سال منيته. وودى، إذا انتشر ولم يستحكم... وهو مثل ودى بالدال، وودى أكثر وأعلى)⁽⁴⁾. كما أن: (الودى: الماء الذي يخرج أبيض رقيقاً على أثر البول من الإنسان)⁽⁵⁾. ويزيد اللسان: (ابن سيده: ودى الفرس والحمار ودبا أدلى لبيول أو ليضرب... وقال شمر: ودى الفرس إذا أخرج جردانه. ويقال: ودى يدي إذا انتشر... وقال شمر: ودى أي سال، قال: ومنه الودي فيما أرى لخروجه وسيلانه، قال: ومنه الوادي. ويقال: ودى الحمار فهو واد إذا أنعط؛ ويقال: ودى بمعنى قطر منه

(1) عدد 21: 4 - 9.

(2) علي، د. جواد، المفصل.

(3) ياقوت، معجم البلدان.

(4) ابن دريد، جوهرة اللغة.

(5) الخليل، العين.

الماء عند الإنعاط... قال ابن الأنباري: الودي الذي يخرج من ذكر الرجل بعد البول إذا كان قد جامع قبل ذلك أو نظر، يقال منه: ودى يدي وأودى يودي، والأول أجود⁽¹⁾.

إذن، فتحن نعتقد أن اسم (ود) جاء من هذا الجذر الذي يدل على: تدلية الذكر، للضراب أو البول، سيلان المنى، الإنعاط، وغير ذلك من المعاني المتعلقة بالذكر. وهذا ما يوحي بأن اسم الإله (ود) لا يعني الطيب والمحِب، بل يعني، في أغلب الأمر: المنعِظ، ذو الذكر الطويل، أو ذو القدرة الجنسية العالية. ولو كان ود من جذر ودد لكن اسمه في الآية القرآنية (ولا تدرن ودا ولا سواعا) قد قرئ بضم أوله، لأنه سيكون مصدرا. لكننا نجد أن (أكثر القراء، وهم: أبو عمرو وابن كثير وابن عامر وحزمة والكسائي وعاصم ويعقوب الحَضْرَمي، قرأوا وَدًا بالفتح)⁽²⁾.

والحال، أن الذكر الطويل المتدلي يذكر بابن الغز وبالسها فوراً. عليه، فود يشبه السها في أمرين: أنه يشفي من سموم العقارب والحيات، وأنه، في ما يبدو، بذكر طويل كذكر ابن الغز، قرين السها.

ويبدو أن الإله في قراره الشتوي، أي من نوع ود والسها، يكون عالي الطلقة الجنسية، مهما بدا ذلك غريباً. يؤكد هذا أن إيزيس ضاجعت زوجها الميت، ونج عن ذلك ابنتها. فعندما أخذت جثته من الشجرة الضخمة في بيبيلوس وعادت به عبر البحر، كشفت عنه في التابوت وضاجعته: (وسرعان ما وصلت {إيزيس} إلى خلاء مقفر حيث تخيلت نفسها وحيدة، وعلى الفور فتحت الصندوق، وألقت بوجهها على زوجها وعانقت جثمانه)⁽³⁾.

وهذا يعني أن الإله أوزيريس ذو طاقة جنسية عالية وهو في موته وفي قراره. وهذا هو، في رأينا، الأساس الذي جعل جذر (مني) العربي يعطي معنى الموت والجنس معاً؛ أي النية والمني معاً! ومن أجل هذا كان الإله (مين) المصري، شبيه مناة العربي، وممثل

(1) ابن منظور، لسان العرب.

(2) الحموي، معجم البلدان.

(3) بدج؛ الديانة الفرعونية، 1999، ص 88.

الكون في قراره الشتوي، رمزا للخصوبة وصيدا للنساء: (ويمكن منطوقات التواييت الميت من الحصول على الطاقة الجنسية للإله مين «صيدا النساء» في العالم الآخر)⁽¹⁾.

بل إن نصوصا كلاسيكية تقول لنا أن (مين تحول إلى إله للخصوبة بعد أن مارس الحب مع كل نساء مصر حين كل الرجال بعيدين في الحرب)⁽²⁾.

أما منقرع، الذي نعتقد أن هرمه يمثل الإله مين، أي أوزيريس في قراره الشتوي، فيخبرنا هيرودتس أن قصره مليء بتماثيل النساء العاريات:

(وقد أخبرني كهنة سايس، ونحن بالقرب من إحدى حجرات القصر، عن تماثيل تصور محظيات منقرع، وتحققت من ذلك وشاهدت في هذه الحجرة نحواً من عشرين تمثالاً ضخماً لنساء عاريات)⁽³⁾.

أكثر من ذلك فهو يخبرنا أن (منقرع كان يهيم بابنته حتى أنه اغتصبها، فلم تملك سبيلاً للخلاص من عذابها سوى أن تتحرر، فدفنت في جوف بقرة)⁽⁴⁾. إنه يفعل هذا لأنه قوة الخصب الكونية. وكذا الأمر مع السها، ومع ابن الغز.

فوق هذا، فإن الإله (مين) المصري، شبيه الإله (مناة العربي)، كان (يصور في بعض الأحيان مزوداً بقرون. وبالإضافة إلى ذلك يلاحظ أن عضو التذكير ذو {في الأصل} الحجم الكبير فيه لا يبدأ من منطقة الفخذين وإنما من البطن)⁽⁵⁾. وهذا ما يجعلنا نفترض أن ودا ومين ومناة أسماء مختلفة لإله واحد. وهذا يعني أن مناة يجب أن يكون ذا ذكر كبير مثل ود. وثمة بيت شهير للنابغة الذبياني رواه لنا الكلبي يوحى بطابع جنسي ما للإله ود:

حَيَاكِ ود وإنْ لا يحل لنا هُوَ النساء وإن الدين قد عزمَا

Pinch, Geraldine, Egyptian Mythology, 2002, page164-165 (1)

Pinch, Geraldine, 2002, page165 (2)

(3) هيرودت، ص 192.

(4) هيرودت، 2001، ص 193.

(5) برنال، أثينا السوداء، 2004، ص 328.

البيت يتحدث عن امتناع أتباع ود عن النساء، لأن دين ود يطالب بذلك. ويبدو لنا أن هذا يتعلق بوقت محدد. وربما يكون هذا الوقت هو وقت غشيان ود المفترض للنساء. فحين يأتي هذا الوقت تكون النساء جميعا من حق الإله ود لا من حق غيره. وقد رأينا قبل قليل أن الإله مين المصري جامع كل نساء مصر في غيبة الرجال في الحرب!

يبقى علينا أن نشير، قبل أن نذهب إلى الحية الشافية في التوراة، إلى أن جذر (أد) يشير في ما يبدو إلى الحية. وقد علمنا أن واو ود قد تنقلب إلى همزة، أي أن الاسم يصير (أد)، الاسم المعروف جدا في التراث العربي: (وقالوا: عبد وُدَّ يعنونه به، ووُدَّ لغة في أد)⁽¹⁾. يضيف اللسان: (الإد والإدَّة: العَجَبُ والأمر الفظيع العظيم والداهية... وفي التنزيل العزيز: لقد جنتم شيئا إِذًا)⁽²⁾. ونحن نعلم أن الحية تشبه دوما بالداهية، كما تبين في أكثر من مكان في هذا الكتاب.

الإله البجة

وبما أن الشيء بالشيء يذكر، فلا بد لنا أن نذهب إلى إله عربي آخر يبدو أنه هو أيضا كان يملك مثل الإله ود ذكرا طويلا. إنه الإله البجة.

وهناك حديث نبوي يقول: (أخرجوا صدقاتكم فإن الله قد أراحكم من السجة والبجة)⁽³⁾. وقد أثار أمر السجة والبجة في هذا الحديث جدالا واسعا لم يصل إلى نتيجة. فما السجة البجة؟ وهل هما صنمان، أم حيوانان، أم شيء آخر؟ وزاد من غموض أمرهما أن هناك صيغة أخرى للحديث تضيف إليهما شيئا يدعى الجبهة: (وفي حديث آخر: «إن الله عز ذكره قد أراحكم من الجبهة والسجة والبجة»)⁽⁴⁾.

ويرى أبو عبيد في رأي أصيل له أن كل هؤلاء آلهة: (قال أبو عبيد: هذه آلهة كانوا يعبدونها في الجاهلية)⁽⁵⁾. ويتفق ابن فارس مع هذا التقدير: (والسجة: صنم كان يعبد في

(1) لسان العرب.

(2) المصدر السابق.

(3) ابن، منظور، لسان العرب.

(4) تهذيب اللغة، الأزهري.

(5) المصدر السابق.

الجاهلية. وفي الحديث: «أخرجوا صدقاتكم؛ فإن الله عز ذكره قد أراحكم من الجبهة والسجة والبجة». وتفسيره في الحديث أنها أسماء آلهة كانوا يعبدونها في الجاهلية⁽¹⁾. ويوافق على هذا أيضا الجوهري: (الجوهري: السجة والبجة صنمان)⁽²⁾.

لكن آخرين رفضوا هذه الأقوال. إذ رأى بعضهم أن السجة هي اللبنة. وقد (أنكر أبو سعيد الضرير قول من قال إن السجة اللبنة التي رقت بالماء، وهي السجاج، قال: والبجة الدم الفصيد، وكان أهل الجاهلية يتبلغون بها في المجاعات)⁽³⁾. وهكذا فالسجة هي اللبنة غير الثخينة عند البعض، أما البجة فهي أكلة الدم الذي يفصد من عراقيب الدواب، يطبخ ويؤكل في المجاعات.

أما الجبهة التي زادت الأمر تعقيدا على تعقيد، فهي أحيانا الخيل: (والجبهة الخيل... ومنه حديث الزكاة ليس في الجبهة ولا النخعة صدقة، وهكذا فسره الليث)⁽⁴⁾. لكنها أحيانا أخرى المذلة: (وفي حديث آخر إن الله أراحكم من الجبهة والبجة والسجة، فالجبهة ها هنا المذلة)⁽⁵⁾. غير أن آخرين رأوا أنها تعني ما نسميه اليوم الجاهة: (قال أبو سعيد الضرير: الجبهة: الرجال الذين يسعون في حمالة أو مغرم أو جبر فقير؛ فلا يأتون أحدا إلا استحيًا من ردهم، فتقول العرب في الرجل يعطي في مثل هذه الحقوق: رحم الله فلانا فقد كان يعطي في الجبهة. وتفسير قوله: ليس في الجبهة صدقة، أن المصدق إن وجد في أيدي هذه الجبهة إبلًا تجب فيها الصدقة لم يأخذ منها الصدقة)⁽⁶⁾.

ويتصاعد الاضطراب والغموض حين يدخل شيء آخر اسمه (النخعة)، كما رأينا في المقتبس أعلاه من تاج العروس: (ليس في الجبهة ولا النخعة صدقة). والنخعة حسب

(1) ابن فارس، مقاييس اللغة.

(2) لسان العرب.

(3) الزبيدي، تاج العروس.

(4) الزبيدي، تاج العروس.

(5) ابن الجوزي، غريب الحديث.

(6) الأزهرى، التهذيب.

الخليل هي الحمير: (صاحب العين: النخه اسم لجماعة الحمير)⁽¹⁾. أما أبو عبيد فيجعل السجة والبجة والنخه معا هي الحمير (أبو عبيد: وهي {أي النخه} السجة وكذلك الكسعة. ومنه الحديث: ليس في النخه ولا الكسعة ولا السجة صدقة)⁽²⁾.

وهكذا دخلنا في ليل معتم. فكيف لنا أن نخرج منه؟!

ربما كان علينا ان نفترض أنه حصل تصحيف ما هنا. إذ يمكن للمرء أن يقبل بسهولة أن (النخه) قد تكون (البجة) في الأصل. بل إن (الجبهة) ذاتها ربما قد تكون تحريفا لـ (البجة). وإذا صح هذا فنحن فقط أمام (السجة والبجة) لا غير. فما هذا الشيطان؟ أهما صنان أم حيوانان، أم أكلتان؟

فرضيتنا تقبل الرأي القائل أننا أمام إلهين- صنمين. ويبدو أن هذين الإلهين يتجسدان في حيوانين، أو أن حيوانين محددين يرمزان لهما. ودليل تجسدها في حيوانات هو الحديث عن الصدقة في الحديث. فوجود الصدقة يعني ان الحديث يجري عن مال يتكون من حيوانات يجب أن تركزى بالصدقة. فمن هما هذان الإلهان اللذان يمثلهما هذان الصنانان، إذن؟

للإجابة على هذا السؤال نميل إلى أنها يمثلان الإله- الكون في مظهره الفيضي الصيفي وغير الفيضي والشتوي. وإذا قبلنا بالترتيب الشائع الذي يجعل الوجه الفيضي هو الأول في الترتيب، فإن السجة سيكون الوجه الفيضي، في حين سيكون البجة الوجه المعاكس.

وإذا كان الأمر كذلك، فلا بد للبجة أن يكون مرتبطا بالحمار. إذ أن الوجه غير الفيضي القار مرتبط بالحمار دوما. والحق أن البجة يبدو مرتبط بالحمار فعلا. إذ توصلنا أعلاه إلى أن (النخه) التي هي جماعة الحمير، ربما كانت هي (البجة) في الأصل ثم حرفت. أي ان البجة هي: جماعة الحمير. لكننا لا ندرى بأي حيوان يتمثل السجة.

(1) المخصص، ابن سيده

(2) المصدر السابق.

ونعتقد أن عبادة الإله البججة كانت واسعة الانتشار، وأن مركزها لم يكن في الجزيرة العربية، بل على الضفة الأخرى، الإفريقية، للبحر الأحمر، أي عند قبيلة البججة (البججة بالجمع)، الذين سكنوا ساحل البحر من جنوب مصر حتى ارتريا. هؤلاء كانوا هم عبدة الإله البججة في ما يبدو لنا. لذا ليس صدفة أنهم سمو باسم إلههم. فهذه عادة شائعة في العالم القديم.

ولعلنا نملك أدلة مقنعة على ارتباط هذه القبيلة، أو القبائل، بالإله البججة، الإله الذي تحمل اسمه. فنحن نعلم من مقتبس أوردناه سابقا لهذه القبيلة علاقة بالإله مين المصري: (وقد ارتبط {الإله} مين في النصوص البطلمية بـ Md وهم قبائل البججة Beja الذين كانوا يعيشون في صحراء شرق النيل فيما يطلق عليه جنوب مصر وشرق السودان. وما زالوا يستوطنون هذه المنطقة في عصرنا الراهن)⁽¹⁾.

وقد رأينا في كتابنا السابق عن عبادة إيزيس وأوزيرس في مكة أن مناة العربي هو مثل الإله مين المصري. كما بينا أن الإله مناة يمثل الكون في وجهه الشتوي غير الفيضي. أي الكون في قراره لا قمته، أي في شتائه لا صيفه. وإذا توصلنا أن الإله البججة أيضا يمثل الكون في قراره غير الفيضي، فإن هذا يوصل إلى أن البججة اسم آخر للإله مناة العربي، وللإله مين المصري. أي أن قبائل البججة كانوا من عباد إله يتماهى تماما مع مناة العربي. ويبدو أن هذا الإله على علاقة بالحمار. وهذا ليس غريبا، فقد رأينا في كتابنا السابق أن الإله مناة مرتبط بالصنم مطعم الطير، الذي يرتبط بالإله ذي بكة، الذي هو على علاقة بالحمار، الذي يمثل الشتاء. وبالمناسبة، فإن كلمة (بجل) في اللغة البجاوية تعني: مرض السيلان. وهو ما يتوافق مع الجذر العربي الذي يعني سيلان الدم والسوائل.

وهناك في ميثولوجيا بجة السودان ما يدل على أنهم ربما قدسوا الحمار فعلا. إذ أن في البججة: (جنس يقلعون ثناياهم ويقولون: لا نتشبه بالحمر)⁽²⁾. ويؤكد اليعقوبي هذه

(1) برنال، أثينا السوداء، ص 324.

(2) المقريري، الخطوط.

الحقيقة حين يتحدث عن إحدى ممالك البجة: (والمملكة الرابعة يقال لها: جارين، ولهم ملك خطير، ومملكة ما بين بلد يقال له: باضع، وهو ساحل البحر الأعظم إلى حد بركات من مملكة بقلين، إلى موضع يقال له: حل الدجاج، وهم قوم يقلعون ثنابهم من فوق وأسفل، ويقولون: لا يكون لنا أسنان كأسنان الحمير، ويتفنون لحاهم)⁽¹⁾.

إذن، فثم في قبائل البجة فروع يقلعون أسنانهم الأمامية كي لا يتشبهوا بالحمير، التي تبدو أسنانها دوماً مسبوكة وبلا فراغات. ويمكن تفسير هذا على أنه في الواقع تقديس للحمير، لا خجلاً من التشبه بها. فالإله، أو حيوانه، هو وحده من يحق له أن يملك أسناناً مستوية ومصطفة كأسنان المشط. وهذا يعني أن على الإنسان أن يقلع ثنابها، حتى لا يقع في شبهة التآله، أي شبهة الظهور كإله. أي أن قلع الثناب هو الواقع تنزيه للإله وتقديس له عن أن يشبهه البشر.

قطع الثدي

وحسب المؤرخين المسلمين فإن من عادة البجة أن ينزعوا الثدي الأيمن لرجالهم: (وليس منهم رجل إلا منزوع البيضة اليمنى، وأما النساء فمقطوع أشفار فروجهن وإنه يلتحم حتى يشق عنه للمتزوج بمقدار ذكر الرجل، ثم قل هذا الفعل عندهم)⁽²⁾.

ولهذا الطقس الديني الغريب قصة أصل محددة: (وقيل: إن السبب في ذلك أن ملكاً من الملوك حاربهم قديماً، ثم صالحهم وشرط عليهم قطع ثدي من يولد لهم من النساء، وقطع ذكور من يولد من الرجال، أراد بذلك قطع النسل منهم، فوفوا بالشرط، وقلبوا المعنى في أن جعلوا قطع الثدي للرجال، والفروج للنساء)⁽³⁾.

عليه، فكل رجل منزوع الثدي الأيمن، وكل امرأة مقطوعة الشفر، أي مختونة في واقع الأمر. وقد كان من المفترض أن تقطع ذكور الرجال، أي أن يختنوا في الواقع، لكنهم استعاضوا عن ذلك بان قطعوا أئداءهم. أي أن الرجال ختنوا ختناً رمزياً عن طريق قطع

(1) تاريخ اليعقوبي.

(2) المقرئ، الخطوط.

(3) المصدر السابق.

أندائهم. فبدل أن يجري قطع مذاكيرهم جرى قطع أندائهم. أي أنهم يختنونون، وهذا ما يجعلنا نعتقد أن إلههم شبيه بالسها.

والحق أن الملك الذي طلب منهم أن يقعوا مذاكيرهم يبدو ملكا- إلهًا. وإذا تذكرنا علاقة البجة بالإله مين ذي الذكر الطويل، فإن المرء قد يفهم من الختان على أنه خضوع لهذا الإله ذي القوة الجنسية البدئية. والإله مين شبيه منة في نظرنا على علاقة بالإله السها الذي يتمثل بنجم الشمال. فهذا الإله مرتبط بالختان في ما يبدو، كما أن ديانة إبراهيم المرتبطة به ديانة ختان. فإبراهيم ذاته كان مختونا.

وليس من المستبعد أن يكون كهنة البجة كانوا في القديم يقطعون مذاكيرهم. وقطع المذاكير أمر معروف في الديانات القديمة. وهو طقس الديانة الخفية المركزي، كما نعلم. كما يبدو أنه كان طقسًا صابئيًا، الأمر الذي قد يشير إلى أن الصابئة كانوا يتعبدون للإله في مظهره الشتوي غير الفيضي: (فأما الصابئون، فإنَّ العابدَ منهم ربًّا خصي نفسه، فهو في هذا الموضع قد تقدم الروميّ، فيما أظهرَ من حُسنِ النِّيَّةِ، وانتحل من الديانةِ والعبادة، بخصاء الولد التامِّ، وبإدخاله النقصَ على النّسل، كما فعَلَ ذلك أبو المبارك الصابي، وما زال خلفاؤنا وملوكنا يبعثون إليه، ويسمعون منه، ويسمرَ عندهم، للذّي يجدونه عنده من الفهم والإفهام، وطُرف الأخبار، ونوادِر الكتب، وكان قد أربى على المائة)⁽¹⁾. كما يحدثنا جيمس فريزر في الغصن الذهبي عن طقس قطع المذاكير وخصي الذات في عبادة الإله أتيس:

(يحدث الاحتفال الأكبر في هيرابولس في بد الربيع عندما تتدفق الجموع إلى المعبد من سوريا والمناطق المجاورة. وإذ يعزف الناي، وتقرع الطبول، ويحمل الكهنة المخصيون سكاكينهم، تمتد الحمى الدينية تدريجياً مثل موجة بين جمهور النظارة، فيعمل الكثيرون ما لم يفكروا في عمله عندما جاء كمتفرجين إلى الاحتفال. ورجل بعد رجل، بشارين ترحمها

(1) الجاحظ، الحيوان.

الموسيقى، وأعين فتتها منظر الدم الدافق، يعمد الواحد إلى فك إزاره، قافزا بصرخة، آخذا واحدا من السيوف العدة لهذا الغرض، ويقطع مذاكيره في الحين⁽¹⁾.

وتذكر الحكاية الميثولوجية البجية عن قطع الأتداء بالنساء الأمازוניات المحاربات اللواتي كن يقطعن ثديهن الأيمن كي يستطعن شد القوس ورمي السهام بقوة. صحيح أن العادة قلبت فقطع الرجال أتداءهم بدل النساء، لكن الأصل الحيلة لا تلغي الأصل. أي أن نساء البجة نظريا مثل الأمازוניات مقطوعات الثدي الأيمن. أما أنهن محاربات مثلهن فهذا واضح تماما: (وصناع هذه الحراب نساء في موضع لا يختلط بهن رجل إلا المشتري منهن).

فإذا ولدت إحداهن من الطارقين لهن جارية استحيتها، وإن ولدت غلاما قتلته، ويقلن: إن الرجال بلاء وحرب⁽²⁾. إنهن محاربات مثل الأمازוניات. وهن مثلهن إذا حملن من غير زواج قتلن الذكر واحتفظن بالأثني.

وللبجة اسم آخر هو الديجيون: (والبجة، يقال لهم: الديجيون)⁽³⁾. لكن أحدا لم يفسر لنا هذا الاسم. وقد يتساءل المرء إن كان لهذا الاسم علاقة بحديث نبوي محدد: (وفي الحديث: قال لرجل أين نزلت؟ قال: بالشق الأيسر من منة، قال: ذاك منزل الداج فلا تنزله)⁽⁴⁾. فهل يكون اسم الديجيون على علاقة بأن البجة يقطعون الثدي الأيمن ويبقون الثدي الأيسر؟ وهل يعني هذا أيضا أنه نظر إلى الإله البجة على أنه الأيسر نسبة إلى السجة؟ ربما. لكن الاسم قد يكون راجعا للونهم. فالدجة في اللغة العتمة والسواد. والبجة (قبيلة من الحبش أصحاب أخبية من شعر، وألوانهم أشد سوادا من الحبشة يتزويون بزي العرب)⁽⁵⁾. غير أن هناك احتمالا لأن يكون العرب قد سموهم بذلك بسبب عملهم في نقل الحجاج: (ولأهل عيذاب في الحجاج أحكام الطواغيت فإنهم يبالغون في

(1) Frazer, The Golden Bough, 1994, page 349

(2) المقرئزي، الخطط.

(3) المصدر السابق.

(4) لسان العرب

(5) المقرئزي، الخطط.

شحن الجلبة بالناس حتى يبقى بعضهم فوق بعض حرصا على الأجرة، ولا يبالون بها يصيب الناس في البحر، بل يقولون دائما علينا بالألواح، وعلى الحجاج بالأرواح، وأهل عذاب من البجاة⁽¹⁾. وهكذا فهم يحملون الحاج إلى مكة على قواربهم المشقة. والداج هم الحمالون في العربية: (في حديث ابن عمر: «هؤلاء الداجُّ وليسوا بالحاجِّ»، قال: هم الذي يكونون مع الحاج مثل الأجراء والجمالين والخدم وما أشبههم؛ وقيل: إنما قيل لهم داج لأنهم يدجون على الأرض)⁽²⁾.

السجة

هذا كله في ما خص الإله البجة. أما الإله السجة فنعتقد أنه على علاقة بسجيل الذي وردت في القرآن الكريم: ﴿الَّذِي تَرَكَيْتَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ ۚ ۝۱ أَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِي تَضْلِيلٍ ۚ ۝۲ وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ ۖ ۝۳ تَرْمِيهِمْ بِحِجَارٍ مِّن سِجِّيلٍ ۖ ۝۴﴾ [الفيل: 1-4]. فالاسم «سِجِّيلٍ» هو تركيب من (سج) و (إل) أي انه يعني: الإله سج. ونفترض أن سج هذا هو السجة.

وبما أننا افترضنا أن البجة تمثل الإله - الكون في طوره غير الفيزي، فإن السجة، أي سجيل، يجب ان يكون ذا طابع فيضي. وهذا ما تؤيده اللغة. فـ (السجل: الدلو العظيمة، وسجلت الماء فانسجل، أي: صببته)⁽³⁾. و(السجل: الدلو العظيمة مملوءة... ودلو سجيل وسجيلة: ضخمة)⁽⁴⁾. وكل هذا يشير إلى الطابع الفيضي. وقد رأينا في كتابنا السابق كيف أن الإله في وجهيه يتظاهر كدلوين.

عليه، فإن جملة (حجارة من سجيل) تعني حجارة من الإله سج، أي السجة. لكننا لا ندري ما هي هذه الحجارة. وأمرها صعب ومعقد حد أننا لن نجرؤ على مناقشته في هذا الموضع.

(1) المقرئزي، الموعظ.

(2) ابن منظور، لسان العرب.

(3) الراغب الأصفهاني، ألفاظ القرآن.

(4) الفيروزآبادي، القاموس المحيط.

أكذب من فاخنة

الفاخنة طراز من الحمام، والجمع فواخت. والاسم عراقي يطلق على هذا الطراز من الحمام، وما زال شائع الاستعمال حتى الآن. والمثل يضرب في من يعرف في الكذب. وهو كما نرى شديد الوضوح، وليس بحاجة إلى شرح. وقصته مختصرة جدا، وعليها اتفاق: (العرب تسميها {الفاخنة} بالكذب، فإن صوتها عندهم تقول فيه: «هذا أوان الرطب»، وهي تقول ذلك والنخل لم يُطلع بعد، ولذلك تقول العرب في أمثالهم: أكذب من فاخنة (القلقشندي، صبح الأعشى). يضيف الوطواط: (العرب تضرب بها {الفاخنة} المثل، فإن حكاية صوتها عندهم: «هذا أوان الرطب». تقول ذلك، والنخل لم يُطلع. قال الشاعر:

أكذب من فاخنة تقول وسط الكرب
والطلع لم يبد لها هذا أوان الرطب⁽¹⁾

إذن، فالفاخنة كذابة لأنها تعلن نضوج التمر قبل أوانه، بل حتى قبل أن يظهر. من نافل القول أن هذه تهمة ميثولوجية، وليست تهمة واقعية. والسؤال هو: لم تكذب الفاخنة؟ ولم يتعلق كذبها بالرطب خاصة؟ وما معنى ذلك؟ أكثر من ذلك لم توصف مطوقة، أي حمامة، بالكذب، وقد علمنا أنها رسول صادق، حين أطلقها نوح من سفينة كي تستخبر له عن الطوفان، فعادت له بالخبر اليقين حاملة معها غصن زيتون كبرهان

(1) مباحج الفكر.

على صدقها؟ ما الذي قلب الأمور هكذا حتى تكذب، وحتى يقال: (أكذب من فاختة)؟
إجابتنا على هذه الأسئلة تدور في باب التكهن والاحتمال، لا في باب الجزم والتأكيد. بل لا
بد أن نقول أننا ستتحسس طريقنا تحسسا في عتمة هذا المثل الذي يبدو واضحا وبسيطا.

على كل حال، لو عدنا إلى جذر فخت، فسيعطينا أشياء تزيد تشوشنا. ويختصر لنا
الزبيدي في هذه المعاني بقوله: «الفواخت»: طائر، وهو ضرب من الحمام المطوق. قال ابن
بري: ذكر ابن الجواليقي أن الفاختة مشتقة من الفخت الذي هو ضوء القمر. وتفخت
الرجل: مشى مشيتها... وقال الليث: إذا مشت المرأة مجنبخة قيل: تفخت تفختا قال:
أظن ذلك مشتقا من مشى الفاختة الطائر، وقوله: مجنبخة، إذا توسعت في مشيها،
وفرجت يديها من إبطيها. تفخت الرجل: إذا تعجب في مشيته. ويقال: هو يتفخت، أي
يتعجب فيقول ما أحسنه! وفخته بالسيف، كمنعه: قطعه. فخت الإناء فختا: كشفه، نقله
ابن القطاع. فخت رأسه بالسيف: ضربه به، وقطعه، نقله ابن القطاع. فختت الفاختة:
صوتت⁽¹⁾. ويضيف الزمخشري: (وهو يتفخت أي يتكذب)⁽²⁾.

وباستثناء الفخت كضرب، والفتخ كضوء للقمر، تبدو المعاني الأخرى مشتقة من
اسم الفاختة ذاته. وإذا صرفنا همتا عن الفخت كضرب، يظل أمامنا المعنى الذي يربط
الفاختة بضوء القمر: (الفتخ: ضوء القمر أول ما يظهر، وبه سميت الفاختة لشبه لونها
بذلك)⁽³⁾. ويكرر المرزوقي هذا القول، لكنه يجمع معه قولا آخر لقطرب ينقضه من
الأساس: (وقال قطرب: الفتخ ضوء القمر والشمس، وهي أيضاً: ثقب مستديرة في
السقف، وقد انفخت وقال ثعلب: الذي يدل على أن الفتخ الضوء لا الظل أنه الفاختة
سُميت لفتخ القمر، ومنه الصبغ الفاختي)⁽⁴⁾. وهكذا فالفاختة من فتخ القمر، ومنه
أخذ اسم صبغ محدد يدعى الفاختي. لكن قطرب يرى أن الفتخ ضوء القمر والشمس

(1) تاج العروس.

(2) أساس البلاغة.

(3) الدمي، حياة الحيوان.

(4) المرزوقي، الأمكنة والأزمنة.

معاً، وهذا ما يضع ظلاً من الشك حول الأمر كله. أضف إلى هذا أنه ليس من السهل التصديق أن اللون الفاختي مأخوذ من القمر لا من لون الحمامة.

فوق ذلك، فإن تعبير (فخت القمر) نادر حتى من وجهة نظر لغويين كبار: (قال شمر: لم أسمع الفخت إلا ههنا. قال أبو إسحق: قال بعض أهل اللغة: الفخت، لا أذري اسم ضوئه، أم اسم ظلمته)⁽¹⁾. وهكذا فشمر لم يسمع بالفخت إلا في هذا التعبير، كما أن بعض أهل اللغة لا يدرون إن كان الفخت ضوء القمر أم ظله! ويوشك المرء أن يقترح أن القمر وضوءه دخلاً إلى المشهد مصادفة، وبسبب تصحيف لغوي لا غير. أي إن (ضوء القمر) ربما كانت في الأصل (صوت القمر)، أي صوت الحمامة القمرية، ثم صحفت والقمر إلى خشفة المسرح. ولو صح هذا، يكون الفخت صوت الحمام القمري. والقمري هو في الحقيقة الفاخنة العراقية. بالتالي، نكون قد أنهينا حكاية ضوء القمر المحيرة.

كذب غير معيب

والغريب أن نساء جاهليات كثيرات سمين باسم (فاخنة) رغم كذب الفاخنة صاحبتنا. وهذا يعني أنه لم يكن يعيبن أن يدعين بالفاخنة، ولم يعيرهن أحد بالكذب انطلاقاً من هذا الاسم. فهناك فاخنة بنت الأسود بن المطلب، فاخنة بنت عتبة بن سهيل ابن عمرو، فاخنة بنت عامر بن معتب بن مالك، وكثيرات غيرهن. قد يعني هذا أن كذب الفاخنة ليس معرة، أو أنه كذب محمود.

ولعل ما يقال عن العداوة بين الفاخنة والحيات أن يكون له علاقة ما بأمر كذب الفاخنة، وإن كنا لسنا على تأكيد من هذا: (وزعموا أن الحيات تهرب من صوتها لأي الفاخنة). ويحكى أن الحيات كثرت في أرض، فشكوا ذلك إلى بعض الحكماء، فأمرهم بنقل الفواخت إليها، ففعلوا ذلك، فانقطعت الحيات عنها)⁽²⁾. ويكرر القلقشندي

(1) ابن منظور، لسان العرب.

(2) الدميري، حياة الحيوان.

(ويقال إن الحيات تهرب من صوتهما حتى يحكى أن الحيات كثرت بأرض فشكا أهلها ذلك إلى بعض الحكماء فأمرهم بنقل الفواخت إليها فانقطعت الحيات عنها)⁽¹⁾.

ونحن نعلم الحيات رمز للشتاء. فهل يكون إعلان الفاخنة عن قدوم وقت الرطب كذبة بيضاء هدفها دفع الحيات إلى جحورها؟ ربما!

وكنا قد أوضحنا في مكان آخر أن الحمامة رمز للاعتدال الفصلي. أي أنها ممثلة للربيع. من أجل هذا فهي التي أعلمت نوحا بنهاية الطوفان. كما كنا أوضحنا سابقا أن الطوفان هو اجتماع ماء الشتاء العلوي بماء الفيضان التحتي. يقول القرآن: ﴿فَفَتَحْنَا أَبْوَابَ السَّمَاءِ بِمَاءٍ مُنْهَمِرٍ ۖ وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا فَالْتَقَى الْمَاءُ عَلَى أَمْرٍ قَدْ قُدِرَ ۗ وَحَمَلْنَاهُ عَلَى ذَاتِ أَلْوَاحٍ وَدُسُرٍ ۚ﴾ [القمر: 11-13]. أي اجتمع الماء العلوي بالماء السفلي فحل الطوفان، فركب نوح سفينته ذات الألواح والدرس. ثم أرسل نوح الحمامة فأنته بغصن زيتون. ذلك أن الله أمر الماء أن يتراجعاً: ﴿وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَسْمَأْ أَقْلَعِي وَغِيصَ الْمَاءُ ۚ﴾ [هود: 44]. لقد كبح ماء الصيف والشتاء معاً، فحلقت الحمامة ممثلة للاعتدال الربيعي. وكان نوح يبحث عن هذا الاعتدال كي يجد يابسة ترسو عندها سفينته.

ولأنه كان يريد هذا الاعتدال، فلم ينفعه الغراب. إذا أطلقه من نافذة السفينة فلم يعد بالخبر. وهو لن يعود لأنه يمثل الماء الأرضي، ماء الفيضان الصيفي. أما الديك فقد بقي محبوساً في السفينة. فلم يكن إرساله لينفع نوحاً، فهو ممثل الشتاء. لذا لم يطير وظل حبيساً في السفينة. صحيح أن له جناحان، لكنهما لا يطيران. أي أنه لا يطير مثل الحية.

أما الحمامة فهي رمز الاعتدال. إنها إيزيس، عقدة الميزان بين الصيف والشتاء. من أجل هذا فهي في الأحلام امرأة محبة مثل إيزيس: (الحمامة: هي المرأة الصالحة المحبوبة التي لا تبغي ببعليها بديلاً. وقد دعا لها نوح ~~عليه السلام~~. وتدل على الخبر الطارئ والرسول والكتاب.. وأصل ذلك أن نوحاً بعث الغراب ليعرف له أمر الماء، فوجد جيفة طافية على

(1) صبح الأعشى.

الماء، فاشتغل بها، فأرسل الحمامة فأتته بورقة خضراء، فدعا لها⁽¹⁾. ومن أجل هذا قال سليمان للمرأة في نشيد الإنشاد: يا حامتي، يا كاملتي.

عليه، يمكن لنا أن نفهم لم يخيف وجود الفاختة الحيات، فهمي حمامة مطوقة، تمثل الربيع، أما الحية فممثلة الشتاء. فحين تعلن الفاختة عن الربيع تبدأ الحيات بالاستعداد للانسحاب، الحيات الميثولوجية لا الحيات الواقعية. فما بالك حين تكذب الفاختة كذبة بيضاء معلنة أن النخل قد أربط؟ والنخل يربط في آب. وآب هو ثمة الصيف. إذن على حية الشتاء أن تنسحب وتدخل الكهوف.

لكن هناك قصة تتعلق بمريم العذراء والرطب قد تكون على علاقة بما نحن بصده. إذ يدعى أن مريم وقد قعدت تحت النخلة لتضع عيسى الطفل لم يكن النخل قد أربط بعد، لكن النخلة أخرجت رطبها وأطعمتها: (الرطب: رزق حلال وشفاء وفرج. ومن رأى كأنه يأكل رطباً في غير وقته فإنه ينال شفاء وبركة وفرحاً لقصة مريم عليها السلام، وكان في غير أوانه)⁽²⁾. ويضيف السبكي (قصة مريم من جهة حبلها من غير ذكر، وحصول الرطب الطري من الجذع اليابس وحصول الرزق عندها في غيره أوانه ومن غير حضور أسبابه)⁽³⁾.

وزيد ابن شاهين: (ومن رأى أنه يأكل رطباً في غير وقته فإنه شفاء لقوله تعالى «وهزي إليك بجذع النخلة» الآية فأكلته بغير وقته فشفيت بإذن الله)⁽⁴⁾. عليه، فهل يكون نداء الفاختة العذراء مثيلة مريم وإيزيس طلباً لهذه المعجزة، معجزة إرطاب النخل في غير أوانه، بل حتى انبثاقه من الجذع اليابس؟ ربما. وبذا تكون كذبتها ليست بكذبة تعير صاحبته.

(1) ابن سيرين، تفسير الأحلام.

(2) المصدر السابق.

(3) طبقات الشافعية.

(4) الإشارات.

وتم مثل شبيه لمثل الفاخطة، لكنه يعاكسه على طول الخط وهو مثل القطاة: (أصدق من قطاة). فالقطاة على عكس الفاخطة توصف بالصدق، والصدق من طبيعتها: (أصدق من قطاة: لأن لها صوتا واحدا لا غيره وصوتها حكاية لاسمها تقول: قطا قطا. ولذلك تسميها العرب: الصدوق. وكذلك قولهم «أنسب من قطاة» لأنها إذا صوتت عرّفت⁽¹⁾. ويضيف ابن حمدون: (ومن أمثالهم: هو أصدق من قطاة، وذلك لأنها تقول: قطا قطا فاسمها من صوتها، قال النابغة:

تدعو القطا وبه تدعى إذا انتسبت يا صدقها حين تدعوها فتنسب⁽²⁾
وفي المستقصى: (أصدق من قطاة: تسميها العرب الصدوق لأن صوتها حكاية لاسمها تقول قطا قطا. قال النابغة:

تدعو القطا وبه تدعى إذا نسبت يا صدقها حين تلقاها سب⁽³⁾
والحق أن هذا المثل واحد من أجمل الأمثال العربية. فالقطا صادقة لأنها لا تنتسب إلا لنفسها وصوتها. هي لا تقول أنا ابنة فلان أو فلان، بل أنا ابنة صوتي ونفسي. هي لا تنتحل نسباً أبداً، في حين يقول الشاعر: إذ كل ذي نسبة لا بد ينتحل.

ونحن نشعر أن التعارض بين مثل الفاخطة والقطا ذو بعد ميثولوجي، أي أن القطا تمثل أمراً ما يتعارض مع ما تمثله الفاخطة. وهذا التعارض بين المثليين، وبين الفاخطة والقطا، ملحوظ تماماً في المصادر العربية: (وتقول: له حديث كرياض القطا، لولا أن الفواخت عنده قطا)⁽⁴⁾. لكننا لا نهتدي إلى معنى هذا التناقض. يمكننا بالطبع أن نطرح العديد من الاحتمالات، لكن هذا سيطيل المبحث. غير أننا نكتفي بالإشارة التي قد تعني

(1) الميداني، المجمع.

(2) التذكرة.

(3) الزغشري، المستقصى.

(4) الزغشري، أساس البلاغة.

ربط القطا ببرج الجوزاء. ففي قصة لقمان بن عاد، يقول لقمان لابن أخته لقيم- وهو في الحقيقة ابن وغريمه:

(أتعشي أم أعشي لك؟ قال لقيم: أي ذلك شئت، قال لقمان: اذهب فارح إبلك حتى النجم قم رأس، وحتى ترى الجوزاء كأنها قطا نوافر، وحتى ترى الشعرى كأنها نار، فإيلا تكن عشيت فقد آنت، فقال له لقيم: نعم واطبخ أنت لحم جزورك، فإز ماء واغله حتى ترى الكراديس كأنها رؤوس شيوخ صلغ، وحتى ترى الضلوع كأنها نساء حواسر، وحتى ترى الودر كأنها قطا نوافر، وحتى ترى اللحم غطيا وغطقان، فالا تكن أنضجت فقد آنت)⁽¹⁾.

فالجوزاء هنا تشبه بالقطا النوافر. وربما يكون هذا مجرد تشبيه. لكن المرء يدري أيضا أن التشبيهات والاستعارات القديمة، يمكن لها أن تكون، كالأمثال، مجرد متحجرات أسطورية.

ساق حر

لكن لا بأس أن نزيد هنا بشأن واحد من المطوقات الأخيرة، لأن لها علاقة بما نحن فيه، كما يبدو. يقول الدميري، نقلا عن الجوهرى، متحدثا عن طائر: (هو عند العرب ذوات الأطواق نحو الفواخت والقمارى وساق حر والقطا والوراشين وأشباه ذلك)⁽²⁾. ونحن نريد أن نتحدث عن هذا الطائر الذي يدعى في العربية (ساق حر).

وقد حثّر اسم هذا الطائر الجميع. والغالبية الساحقة على انه طراز من الحمام، وإن كان هناك خلاف حول كونه ذكر الحمام أم أنثاه: (أبو عبيد: ساق حر ذكر القماري)⁽³⁾. ويرى الشيباني أن ساق حر هو صوت الطائر الذي صار اسما له: (وقال قولهم: ساق حر،

(1) المفضل الضبي، الأمثال.

(2) الدميري، حياة الحيوان.

(3) ابن سيده، المخصص.

إنها هو حكاية أنها تقول: ساق حر، وتمده⁽¹⁾. وهو رأي الأصمعي: (زعم الأصمعي أن قوله:

هتوف تبكي ساق حر

إنها هو حكاية صوت وحشي الطير من هذه النواحيات، وبعضهم يزعم أن ساق حر هو الذكر⁽²⁾. اللسان جامعا لعدد من الآراء كعادته: (وقيل: الساق الحمام، وحُر فرخها. ويقال: ساق حُر صوت القماري. ورواه أبو عدنان: ساق حر، بفتح الحاء، وهو طائر تسميه العرب ساق حر، بفتح الحاء، لأنه إذا هدر كأنه يقول: ساق حر، وبناء صخر الغي فجعل الاسمين اسماً واحداً فقال:

تنادي ساق حُر، وظلّت أبكي تليد ما أبين لها كلاما
وقيل: إنها سمي ذكر القماري ساق حُر لصوته كأنه يقول: ساق حر ساق حر، وهذا هو الذي جرّأ صخر الغي على بنائه كما قال ابن سيده... وقال الأصمعي {عن صخر الغي}: ظن أن ساق حر ولدها وإنما هو صوتها⁽³⁾.

وإذا انطلقنا من كلام الأصمعي عن خطأ صخر الغي، فإن حميد بن ثور أيضا يكون قد أخطأ حين قال:

وما هاج هذا الشوق لإحمامة دعت ساق حر ترحة وترنبا
فساق حر هنا هو ذكر الحمامة. ونحن بالفعل نعتقد أن الحمامة وليس ذكرها هو ما كان يسمى ب (ساق حر)، وإن الاسم يعني (ساق حورس). فحورس بالمصرية القديمة (حر) أو (حور). ونحن نعلم أن (حور) المصري هو الصقر، وأنه يصور كصقر. كما نعلم أن الصقر بالعربية يدعى (حور) أيضا. يعلمنا بهذا ابن الأعرابي. فتعليقا على بيت الطرماح:

(1) الشيباني، الجيم.

(2) الجاحظ، الحيوان.

(3) ابن منظور، لسان العرب.

منظّمو في جوف ناموسه كائنطواء الحرب بين السّلام

يقول ابن الأعرابي: (الحر ههنا الصقر)⁽¹⁾. ويضيف اللسان أن هناك طائرا ما يدعى حر: (والحرّ: طائر صغير. الأزهري عن شمر: يقال لهذا الطائر الذي يقال له بالعراق باذنجان لأصغر ما يكون جميل حرّ. والحر: الصقر)⁽²⁾.

إذن، فالحر في العربية هو الصقر، كما في المصرية القديمة تماما. كما أن هناك طائر صغير يسمى (جميل حر). ونحن نعتقد، بناء على ذلك، أن اسم (ساق حر) على علاقة ما بالصقر حورس المصري. لكن بأي معنى؟

يمكن تقديم إجابة على هذا السؤال إذا علمنا أن اسم حور كان يظهر: (في بعض الألقاب التي اتخذتها الملكات في هذا العصر مثل لقب (التي ترى حور وسيث)، وظهر كذلك في لقب آخر (ساق حور وذراع سيث)⁽³⁾. وهكذا، فقد كان هناك من الملكات من يحمل لقب (ساق حر) أي (ساق حورس). والملكات المصريات عادة ما يمثلن إيزيس. عليه، فلقب (ساق حر) في الأصل يشير لإيزيس. أي أن من المحتمل جدا أن إيزيس ذاتها كانت تسمى (ساق حورس). وحين نجد أن حمامة عربية مطوقة تدعى باللقب الذي دعيت به هاتيك الملكات المصريات، أي (ساق حر)، فلا شيء يمنعنا من أن نعتبر هذا الاسم تعريفا لهذا اللقب المصري، أي انه يعني (ساق حورس). وهذا يعني أن الحمامة المغنية البكاء العربية هي في الواقع إيزيس. كما يعني أن (ساق حر) اسم لأنثى الحمام لا اسم لذكوره، وأنه اسم للحمامة لا اسما لصوتها كذلك.

وبما أننا عرفنا من كتابنا السابق أن الإلهات المؤنثات يؤخذ دوما مع ابنهن، فإنه ليس مستبعدا إن يكون اسم (ساق حر) كان يطلق على الحمامة وابنها في الوقت ذاته. وهذا يعني أن صخر الغي لم يخطئ حين رأى أن ساق حر هو ابن الحمامة:

تجهنّا غاديين فساءلتني بواحدها، وأسأل عن تليد

(1) ابن منظور، لسان العرب.

(2) المصدر السابق.

(3) سليم، دراسات في تاريخ وحضارة الشرق الأدنى القديم، 2002، ص 178.

فقلت لها: فأما ساق حر فبان مع الأوائل من ثمود
فقلت: لن ترى أبداً تليداً بعينك آخر الدهر الجديد
كلانارد صاحبه بيأس وأشجان وتأميل بعيد

على كل الحال، فقد وصفت (ساق حر) بأنها مغنية، لكن غناءها نوع من النواح.
ويحتج أبو العلاء، على لسان غيره، على هذا الأمر فيقول: (ولا ريب أنك لم تر الحمامة أهلاً
لتعلمها أحكام الدين، كما رأيت البازي أهلاً لذلك، لأن الحمامة بظنك مغنية. وتستدل
على مذهبك بإجماع الشعراء، لأنها توصف بالغناء في سالف الدهر، وقد لزمها ذلك إلى
هذا العصر، وإذا لم تظهر التوبة من المغنية وجب أن لا يحكم عليها بالدين. وهؤلاء الذين
شهدوا عليها بالغناء يصفونها أيضاً بالنيافة والبيكار. فهذان القولان متناقضان: أحدهما
وصف بالفرح، والآخر وصف بالحزن والترح. فعلى أي القولين تقول؟⁽¹⁾.

ردا على سؤال أبي العلاء، نقول أن غناء ساق حر - إيزيس هو في الأصل بكاء على
أوزيريس القتيل. فمعروف أنها وأختها نفتيس دعتا بالنائحين. ومناحاتهما الحزينة على
أوزيريس معروفة جيداً في الأدب المصري القديم.

لكننا، على كل حال، لا نعرف لم رأَت الملكات أن يكن ساقا لحورس، وماذا يعني
هذا ميثولوجياً.



(1) الصاهل والشاحج.

الفَصْلُ السَّابِعُ عَشْرُونَ

شر أيام الديك يوم تغسل رجلاه

هذا مثل يضرب في الحث على عدم الانخداع بظاهر التصرفات.

وليس لهذا المثل قصة. أي أنه لم تصلنا الحادثة البدئية التي أدت إلى ضرب المثل وتسييره. ويبدو أن وضوح المثل ألغى الحاجة إلى وجود قصته: (ويقال: برائته {يبدل رجليه}. وذلك أنه إنما يُقصد إلى غسل رجليه بعد الذبح والتهيئة للاشتواء. قال الشيخ علي بن الحسن الباخرزي في بعض مقطعاته يشكو قومه:

ولا أبالي بإذلال خصصت به
ففيهم ومنهم، وإن خصوا بإعزاز
رجل الدجاجة لا من عزها غسلت

ولا من الذل حيصت مقلة الباز⁽¹⁾. وقد حول الشاعر هنا الديك إلى دجاجة لضرورات الوزن. ويروي الثعالبي المثل على النحو التالي: (ليس من كرامة الديك تغسل رجلاه)⁽²⁾. وهذه الصيغة تقطع أي تساؤل بشأن معنى المثل، فهي تفسره ولا تترك مجالاً للحديث فيه. فليس إكراماً للديك يتم غسل رجليه، بل من أجل التهامه. لذا فشر أيامه هو اليوم الذي تغسل فيه رجلاه... وانتهى الموضوع.

(1) الميداني، المجمع.

(2) الثعالبي، التمثيل والمحاضرة.

لكن شكاً ما يراودنا بشأن تفسير هذا المثل. شكاً يقول لنا أنه يتحدث عن حوادث بدئية لا عن ذبح وشي. يشجعنا على هذا أن الشعر أعلاه، رغم كونه متأخراً، يربط بين غسل رجل الدجاجة وبين حوص مقلة الباز. وحاص في اللغة تعني خاط وضيق. عليه فجملة (حيصت مقلة الباز) يمكن أن تشير إلى الضيق الحلقى لعين الباز: (حاص الثوب... خاطه... ومنه قيل للعين الضيقة حوصاء... والحوص ضيق في مؤخر العين حتى كأنها خيطت وقيل هو ضيق مشقتها. وقيل هو ضيق في إحدى العينين دون الأخرى)⁽¹⁾. عليه، فحوص مقلة الباز، أي ضيقها، لا بد أن يكون قد حدث في زمن بدئي تكويني. وإذا كان الأمر كذلك، فغسل رجلي الديك الذي يتحدث عنه المثل، ربما يكون هو الآخر حدثاً تكوينياً بدئياً.

وكنا في كتابنا السابق قد أوضحنا أن الديك رمز شتوي. واستشهدنا بوصف لموكب استسقاء في قرية عين كارم بفلسطين: (ركبت امرأة عجوز على حمار، وحملت ديكا في يديها، وتبعها موكب كبير من الرجال والنساء والأطفال. وبعض النساء حملن جراراً فارغة على الرأس، كإشارة لقلّة الماء. وقام آخرون بالطحن على طاحونة يدوية صغيرة دون قمح. وبين فترة وأخرى، ووسط صخب الجمهور الحاشد تضغط المرأة على عنق الديك، فيزعي، وبهذا يشعر الناس أن الديك يشاركهم في التوجه إلى الله)⁽²⁾.

أن يختار الناس في عين كارم ديكا من أجل الاستسقاء وطلب المطر ليس بالمصادفة في أغلب الأمر. فهو يعني أن صياحه هو، لا صياح غيره، هو ما يجلب المطر. لذا فلا بد أن يكون على رأس موكب الاستسقاء. ثم أن وجود الحمار أيضاً مؤشر على المطر، فقد رأينا في كتابنا السابق أن الحمار رمز شتوي، وأن الإله- الكون في طوره الشتوي يتمثل بحمار.

وهناك ما يدعم فرضنا حول علاقة الديك بالمطر. إذ كانت العامة تقول في ما مضى: (ليس بصياح الغراب يجيء المطر)⁽³⁾. وإذا أخذنا بعين الاعتبار تقليد عين كارم الفلاحي

(1) ابن منظور، لسان العرب.

(2) كنعان، توفيق، الأولياء والمزارات، 1998، ص 221-222.

(3) الثعالبي، التمثيل والمحاضرة.

الفلسطيني أعلاه، فإنه قد يتاح لنا أن نقترح أن هذا المثل الذي يتحدث عنه الشعالي مرتبط بالتقليد الميثولوجي الفلسطيني السابق. بل لعله يمكننا عبر التقليد الفلسطيني تقديم التكملة المضمرة لمثل الشعالي. فمثله يسخر ممن يطلب الحاجة من الذي لا يمتلكها، لكنه لا يشير إلى من يجب أن تطلب منه هذه الحاجة. لذا نقترح أن ثمة مضمرا في المثل يقول: (ليس بصياح الغراب يجيء المطر، بل بصياح الديك). فالغراب مثل الصيف ولا يمكنه أن يأتي بالمطر، وهو قناقن، أي خبير بالماء التحتي. لذا فعلى من يطلب المطر أن يطلبه من الديك.

من أجل هذا تأخذ الانقلابات الفصلية شكل صراع دائم بين ديك وغراب. الديك هو الشتاء الماطر، والغراب هو الصيف الفيضي، حيث يفيض النيل، وشبهاته من الأنهار. هذا الصراع يتبدى في أشد صوره وضوحا في أسطورة خداع الغراب للديك التي وردت في شعر لأمية ابن أبي الصلت:

بآية قام ينطق كل شيء وخان أمانة الديك الغراب
أقاما يشربان الخمر دهرًا فخان العهد إذ نفذ الشراب
يقول أبو العلاء عن هذه الأبيات: (لعلك سمعت ما يتحدث به الناس عن الزمان القديم من أن الديك والغراب كانا صديقين في الدهر الأول، وكانا يتنادمان. فشربا عند خمار أياما فلما نفذ شراب الخمار وأحس الغراب أنه يريد الثمن، أصبح يوما والديك نائم فقال للخمار: إني ماض فأتيتك بحقك، وصاحبي هذا رهن عندك على مالك. وذهب فلم يعد⁽¹⁾).

ويعلق الجاحظ على أسطورة خداع الديك للغراب بقوله: (فالغراب عند العرب مع هذا كله، قد خدع الديك وتلاعب به، ورهنه عند الخمار وتخلص من الغرم، وأغلقه عند الخمار، فصار له الغنم وعلى الديك الغرم، ثم تركه تركا ضرب به المثل⁽²⁾).

(1) المعري، الصاهل والشاحج.

(2) الجاحظ، الحيوان.

عليه، فالغراب يمثل الصيف الفيضي، أي ممثل النعمة الخمرية، أخذ الديك وأسكره في الخمارة، فنام وحبس. أما هو الخمري فقد شرب وظل صاحيا، ونفذ بريشه. لقد استغفل الديك. وما كان للديك أن يستغفل بشرب الخمر. فهو ممثل لإله شتوي مثل شيع القوم النبطي (الإله الطيب الذي لا يشرب الخمر).

وكنا في كتابنا السابق إياه قد أوضحنا أن الديك في الحلم يفسر بعبد مملوك: (الديك: في أصل التأويل عبد مملوك أعجمي، أو من نسل مملوك)⁽¹⁾. وقلنا في الكتاب المذكور أن الصراع بين النغمتين الفيضية واللافيضية للكون قد يتمثل بصراع بين عبده، حيث يأتى العبد ويهرب من سيده، ممثلا بذلك النعمة واللافيضية للكون.

غسل الرجلين

وإذا كان الديك حيوانا بهذا القدر من التورط الميثولوجي، فإن علينا أن نكون حذرين بخصوص ما ينسب إليه، وعلى الأخص في مجال الأمثال. من أجل هذا علينا أن نتساءل عن المغزى الميثولوجي لغسل الرجلين في مثلنا الذي نحن بصددده. وعند هذه النقطة على المرء ربما تذكر حمامة نوح. فقد أرسل نوح حمامته من طاقة السفينة لتستكشف إن كان ماء الطوفان قد غاض أم أنه ما زال في مده:

(ثم أرسل الحمامة من عنده ليرى هل قلت المياه عن وجه الأرض، فلم تجد مقرا لرجليها، فرجعت إليه إلى الفلك. لأن مياهها كانت على وجه الأرض. فمدا يده وأخذها وأدخلها عنده إلى الفلك. فلبث أيضا سبعة أيام آخر وعاد فأرسل من الفلك. فأنت إليه عند المساء وإذا ورقة زيتون خضراء في فمها. فعلم نوح أن المياه قد قلت عن الأرض. فلبث أيضا سبعة أيام آخر وأرسل فلم تعد ترجع إليه أيضا)⁽²⁾.

لكن أمية بن الصلت، الشاعر الثقفي الشهير، يقول لنا أن عادت بالغصن وعليه الطين:

فجاءت بعدما ركضت بقطف عليه الثأط والطين الكباب

(1) ابن سيرين، تفسير الأحلام.

(2) تكوين 8: 8-12.

والثأط هو الوحل والطين، أما الكباب فهو كتل الطين المكبية. ويكاد المرء يظن أن أقدام الحمامة أيضا كانت متسخة بالثأط والطين الكباب وليس الغصن فقط، خاصة إذا انتبهنا إلى أنها في البداية: (لم تجد مقرا لرجليها، فرجعت إليه إلى الفلك. لأن مياهها كانت على وجه الأرض). عليه، فمن الواضح أنها حين أحضرت ورقة الزيتون في الطلعة الأخيرة وجدت مقرا لرجليها على الأرض، فنزلت وقطفت الورقة أو الغصن، ووسخت رجليها بالثأط والطين الكباب.

هذا الوسخ هو رمز الخلاص من الطوفان، أي رمز ظهور التلة الأولى من تحت ماء الطوفان، أي أنه رمز النجاة والأمان. في المرة الأولى بحثت الحمامة برجليها عن طين كي تقف عليه، فكان الماء فقط. لذا عادت برجلين مغسولتين بالماء، في ما نفترض. وهذا يعني ان الطوفان المدمر كان ما زال على الأرض. وفي المرة الثانية، وسخ الطين رجليها. وهذا ما يقوله لنا الجاحظ بوضوح تام:

(قال صاحب الحمام: أما العرب والأعراب والشعراء، فقد أطبقوا على أن الحمامة هي التي كانت دليل نوح ورائده، وهي التي استجعلت عليه الطوق الذي في عنقها، وعند ذلك أعطاه الله تعالى تلك الحلية؛ ومنحها تلك الزينة، بدعاء نوح ^{عليه السلام}، حين رجعت إليه ومعها من الكرم ما معها، وفي رجليها من الطين والحماة ما برجليها، فعوضت من ذلك الطين خضاب الرجلين، ومن حسن الدلالة والطاعة طوق العنق)⁽¹⁾.

وهكذا فقد رجعت (وفي رجليها من الطين والحماة ما برجليها)! لقد توسخت رجلاها فعوضت عن ذلك بخضاب الرجلين البرتقالي، إضافة إلى أنها طوقت بقوس قزح. عليه، فوسخ الرجلين، أو وسخ البرائن، إذا أخذنا بصيغة الميداني الأخرى: (شر أيام الديك حين تغسل برائنه)، علامة الأمان، وعلامة انحسار الطوفان.

وهكذا، فحين أراد نوح الحقيقة عن الطوفان لم ينفعه الغراب، الذي ذهب ولم يعد. كذلك لم ينفعه الديك وظل حبيسا في السفينة: (فلما نضب الماء ولم يأته الإذن من الله تعالى، في إخراج من معه في السفينة، سأل التدرج نوحاً أن يأذن له في الخروج ليأتيه بخبر

(1) الجاحظ، الحيوان.

الماء، وجعل الديك رهينة عنده، وقيل إن الديك ضمنه فخرج وغدر ولم يعد، فصار الديك مملوكاً، وكان شاطراً طياراً فصار أسيراً داجناً⁽¹⁾.

ففي الحال التي كان فيها نوح، حال الطوفان، لم يكن لينفعه لا التدرج {بديل الديك} ولا الغراب ولا الديك. فقط الحمامة هي التي كانت ستأتيه بالخبر اليقين. فالحمامة ممثلة الاعتدال الفصلي، والريعي أساساً. لذا فقد طوقت بقوس قزح كمكافأة، بعد أن عادت بغصن الزيتون. وقوس قزح رمز الاعتدالين الربيعي والخريفي في ما نظن. إذ أن هذا القوس يظهر حين يكون هناك شمس ومطر معاً. أي حين يحل الربيع أو الخريف. الحمامة نقطة التوازن بين الشتاء والصيف. وهي الأنثى. هي إيزيس ذاتها. أو كما قال ابن سيرين: (هي المرأة الصالحة المحبوبة التي لا تبغي بيعها بديلاً، وقد دعا لها نوح عليه السلام، وتدلى على الخبر الطارئ والرسول والكتاب، لأنها تنقل الخبر في الكتاب)⁽²⁾. هي تحب زوجها أوزيريس ولا ترضى بديلاً عنه.

أما الديك فرمز للنغمة الشتوية، أي رمز للمطر، والغراب رمز لنغمة الفيضان الصيفي. والطوفان، في النهاية، هو حاصل التقاء هاتين النغمتين وماءهما معاً في لحظة واحدة، وخارج نطاق العادة: ﴿فَفَتَحْنَا أَبْوَابَ السَّمَاءِ بِمَاوُثُّهُمْ﴾^(١١) ﴿وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا فَالْتَقَى الْمَاءُ عَلَى أَمْرٍ قَدِيرٍ﴾^(١٢) ﴿وَحَمَلْنَاهُ عَلَى ذَاتِ الْوُجْهِ وَدُسِّرَ﴾^(١٣) ﴿[القمر: ١١-١٣].

ليس هناك ما هو أوضع من هذا وأشد اختصاراً. لقد انهمر ماء السماء، وتفجر ماء الأرض يتابع، فالتقى الماءان معاً ﴿عَلَى أَمْرٍ قَدِيرٍ﴾^(١٢)، أي على أمر قرره الله، أي الطوفان. وحين حصل ذلك ركب نوح السفينة ﴿وَحَمَلْنَاهُ عَلَى ذَاتِ الْوُجْهِ وَدُسِّرَ﴾^(١٣)، والدرسر هي المسامير.

(1) ابن سيرين، تفسير الأحلام.

(2) المصدر السابق.

وما كان ينتظره نوح هو أن تقلع السماء عن مطرها، وأن تبلع الأرض ماءها، أي ان يتوقف الطوفان. وقد حصل ذلك في ما بعد وغيبض الماء: ﴿وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَسْمَأْ أَقْلَعِي وَيَغِيضِ الْمَاءَ وَفُضِيَ الْأَمْرُ وَالْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ ۖ﴾ [هود: 44].

عليه، فلم يكن ينفع نوحا أن يرسل الغراب أو الديك. لأن الأول منهما سيثير ماء الأرض، في حين أن الثاني سيثير ماء السماء. وقد فهم ذلك حين لم يعد الغراب. لذا أبقى الديك حبيسا في السفينة.

لذا فربما يكون الحديث عن أن شر أيام الديك يوم تغسل رجلاه له علاقة بهذا. أي أنه سيظل في السفينة برجلين مغسولتين. رجلاه المغسولتان رمز لحبسه. وربما أنها حبسته إلى الأبد. ذلك أنه بعد أن رهن التدرج (أو الغراب كما عند الجاحظ) الديك عند نوح في السفينة ولم يعد، فقد الديك جناحاه. وكان شاطرا طيارا، فصار أسيرا داجنا.

لكن هناك احتمالا آخر؛ وهو أن غسل رجلي الديك يعني تعرضه لماء الصيف الفيضي. فحين يجيء الصيف ويحل فيضان النيل تغسل رجلا الديك، الذي ليس قادرا على الطيران. وغسل رجليه يعني أن الصيف قد حل، وان عليه هو أن يرحل، أو قل أن يموت. فرحيل فصل يعني موت رموزه. وهو رمز للشتاء. يؤكد هذا ما يقوله لنا الدميري من أن رجلي الديك على الأرض، أي أنها معرضتان للطوفان، بينا رأسه في السماء:

(وروى الحاكم في المستدرک في أوائل کتاب الإیمان والطبرانی ورجاله رجال الصحيح عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه أن النبي ﷺ قال: «إن الله أذن لي أن أحدث عن ديك رجلاه في الأرض وعنقه مثنية تحت العرش، وهو يقول: سبحانك ما أعظم شأنك، قال: فيرد عليه ما يعلم ذلك من حلف بي كاذباً»⁽¹⁾).

وربما من أجل هذا تفسر رؤية الديك في الأحلام بالموت. يقول ابن سيرين (قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: رأيت كأن ديكاً تقرني نقرة أو نقرتين، أو قال ثلاثة، وقصصتها على

(1) الدميري، حياة الحيوان.

أسماء بنت عميس فقالت: يقتلك رجل من العجم المماليك). يضيف: (وجاء رجل إلى أبي عون الضراب فقال: رأيت كأن ديكاً كبيراً صاح باب بيتك هذا. فجاء أبو عون إلى ابن سيرين فقص عليه تلك الرؤيا فقال له ابن سيرين: لئن صدقت رؤياك، لتموتن أنت بعد أربعة وثلاثين يوماً، وكان له خلطاء وندماء على الشراب، قال فرفع ذلك كله، وتاب إلى الله تعالى من يوم الرؤية، ومات فجأة كما قال ابن سيرين. فقليل لابن سيرين: كيف استخرجت ذلك؟ قال من حساب الجمل، لأن الدال أربعة، والياء عشرة، والكاف عشرين⁽¹⁾.

وهكذا فالديك يعني الموت لأنه يمثل الكون في نعمته الكونية القارة غير الفيضية، أي الشتوية الميتة، التي تنتهي بحضور النغمة الفيضية الشتوية. وبناء على هذا، يمكن القول أن (خير أيام الديك يوم تغسل جناحه) بهاء المطر.

ويؤكد لنا كذلك أن الديكة على علاقة بالموت هو أن الصابئة حتى زمن ليس ببعيد جدا كانت ما تزال تحج إلى أهرام الجيزة وتقدم لها قرابين من ديكة. وليس خافيا أن أهرام الجيزة أنصاب للموت. يقول المقرئ في المواعظ والاعتبار: (ولم تزل الصابئة تعظم أبا الهول وتقرب إليه الديكة البيض وتبخره بالصندروس). لكن السيوطي يقول أنهم كانوا يضحون بالديكة للأهرام أيضا: (والصابئة تزعم أن أحدهما {أي احد الهرمين الأكبرين} قبر شيث، والآخر قبر هرمس، والملون قبر صاب ابن هرمس؛ وإليه تنسب الصابئة، وهم يحجون إليها، ويذبحون عندها الديكة والعجول السود، ويبخرون بدخن)⁽²⁾. أما النويري فيقول: (والصابئة تزعم أن أحدها قبر أغاثيمون، والآخر قبر هرمس، والملون قبر صاب ابن هرمس؛ وإليه تنسب الصابئة على قول من زعم ذلك منهم؛ وهم يحجون إليها ويذبحون عندها الديكة والعجول السود، ويبخرون بدخن؛ ويزعمون أنهم يعرفون عند اضطراب ما يذبحون حالة الذبح ما يريدون عمله من الأمور الطبيعية)⁽³⁾.

(1) ابن سيرين، تفسير الأحلام.

(2) السيوطي، حسن المحاضرة.

(3) النويري، نهاية الأرب.

ولعل الإشارة إلى أن الصابئة تنسب إلى الهرم الملون مهمة جدا. فالهرم الملون هو مثل أوزيريس الميت حقا. في حين أن الهرم الكبير هو أوزيريس الفياض. لكنها هنا في حزام سيث، لا في حزام الجوزاء. وبما أن الصابئة كانوا يضحون بالديكة، فللمرء أن يعتقد أنهم كانوا يقدمونها قربانا للإله في مظهره القار غير الفيضي، أي للهرم الملون، أي هرم منقرع.

يا حامتي يا كاملي

ولأن غسل الرجلين دليل الموت، فقد غسلت مريم المجدلية أقدام المسيح قبل موته بوقت ليس بطويل: (ثم التفت إلى المرأة وقال لسمعان: أنتظر هذه المرأة؟ إني دخلت بيتك، وماء لأجل رجلي لم تعط. وأما هي فقد غسلت رجلي بالدموع ومسحتها بشعر رأسها قبلة لم تقبلني. وأما هي فمئذ دخلت لم تكف عن تقييل رجلي. بزيت لم تدن رأسي. وأما هي فقد دهنت بالطيب رجلي)⁽¹⁾.

ولعل صدى مائلا هو ما نسمعه في سفر نشيد الإنشاد: (أنا نائمة وقلبي مستيقظ. صوت حبيبي قارعا: افتحي لي يا أختي يا حبيبتي يا حامتي يا كاملي لأن رأسي امتلأ من الطل وقصصي من ندى الليل. قد خلعت ثوبي فكيف ألبسه؟ قد غسلت رجلي فكيف أوسخها؟)⁽²⁾.

لقد غُسلت رجلا (الحامة) المحبوبة، لذا فهي لا تستطيع الخروج. هذه ليست جملة واقعية. هذه جملة ميثولوجية. لقد سمعنا كثيرا أن الواشين يمكن لهم أن يمنعوا المحبوبة من لقاء الحبيب، لكن أن يكون غسل الرجلين هو السبب فهذا ما لم يخطر على بالنا. وهو يعني أننا بصدد كلام ميثولوجي لا كلام واقعي. فهذا ليس هذا وقت خروج الحامة. هي تخرج حين يكون الطين قد بدا من تحت الماء. لحظتها تذهب وتوسخ رجليها. أما الآن وشعر مناديا (يغرق بالطل وندى الليل)، أي يغرق بالماء السماوي في ما يبدو، فهي لا تستطيع أن تفتح له، ولا أن تخرج. كل هذا يشير إلى أن التي يناديا سليمان المفترض بـ (يا

(1) لوقا 7: 44-74.

(2) نشيد الإنشاد: 6: 2-3.

حمامتي يا كاملتي) هي حمامة نوح ذاتها، التي أرسلت بعد أن غيض ماء الطوفان وانحسر.
طبعاً نحن لا نقنع بوجود شخص تاريخي اسمه سليمان يقول هذا الكلام، بل نرى أن
الأمر يتعلق بآلهة لا بشر. لكن الحديث عن سليمان هذا مؤجل إلى وقت آخر.



الْقَصِيدَةُ الثَّانِيَّةُ: عَيْشِيَّةُ

أشغل من ذات النحيين

هذا مثل شهير جدا. وهناك اتفاق على قصته، وإن اختلف حول بعض الأسماء فيها. وهي في الحقيقة قصة اغتصاب مؤلمة. فذات النحيين:

(امراة من تيم الله بن ثعلبة، وكانت تبيع السمن في الجاهلية، فأتى خَوَات بن جبير الأنصاري يبتاع منها سمنًا، فساومها، فحلت نحيا مملوءا، فقال: أمسكيه حتى أنظر غيره. ثم حل آخر، وقال لها: أمسكيه. فلما شغل يديها ساورها حتى قضى ما أراد، وهرب، فقال في ذلك:

وذات عيال، واثقين بعقلها خلجت لها جار إستها خلجات
وشدت يديها، إذ أردت خلاطها بنحيين من سمن ذوي عجرات
فكانت لها الوليات من ترك سمنها ورجعتها صفرا بغير بتات
فشدت على النحيين كفا شحيحة على سمنها، والفتك من فعلائي...

ثم أسلم خوات وشهد بدرا، فقال له رسول الله، ﷺ: كيف شرادك؟ وتبسم رسول الله ﷺ، فقال: يا رسول الله قد رزق الله خيرا وأعوذ بالله من الحور بعد الكور). أما الشراد فيختلف حول معناه، وإن اتفق على أنه إشارة إلى فعلة خوات. والغالبية على أنه الجمل، وأن الرسول كنى به عن غزوات خوات الجنسية: (عن النبي ﷺ أنه قال: ما فعل بعيرك؟ أيشرد عليك؟ فقال: أما مذ قیده الإسلام فلا)⁽¹⁾.

(1) الرنخشري، المستقصى.

وهكذا، فقد اغتصب خوات هذا امرأة فقيرة، خيرها بين جسدها ورزقها، فتخلت عن جسدها لتحفظ قوتها. ونخبر في السياق أن خواتا اللعين هذا شخص واقعي جدا، وأنه أسلم، بل وأن الرسول داعبه بشأن فعلته. ونحن نشك في هذه الخبر عن الرسول جملة وتفصيلا، فلم تكن أخلاقه لتسمح له بمداعبة وحش كهذا، وبشأن موضوع مؤلم كهذا.

وقد جرح المثل، بعد ان ربط بقصته أعلاه ربطا محكما، النساء العربيات جرحا لا يشفى. دليل ذلك أن هناك أكثر من خبر عن نساء في التاريخ العربي نهضن لينتقمن من الرجال جميعا- الذين نصبوا مغتصبا لعينا بطلا يستمتعون بفعلته، وجعلوا من امرأة مسكينة سبة- رافعات شعار (يا لثارات ذات النحين). واحدة من هاتيك النسوة هي عاتكة بنت الملاءة الحرمي، ذات الجمال الباهر الشهير:

(خرجت عاتكة بنت الملاءة إلى بعض بوادي البصرة، فلقيت بدويا معه سمن فقالت له: أتبيع هذا السمن؟ فقال: نعم. قالت: أرناه. ففتح نحيا فنظرت إلى ما فيه، ثم ناولته إياه وقالت: افتح آخر. ففتح آخر فنظرت إلى ما فيه ثم ناولته إياه. فلما شغلت يديه أمرت جواريا فجعلن يركلن في إسته وجعلت تنادي: يا لثارات ذات النحين). وتنسب مثل هذه الفعلة لامرأة أخرى: (يحكى أن أم الدرداء العجلانية طلبت بثأرها {أي بثأر ذات النحين} فشغلت يدي بايع سمن بسوق يسمى خربة باليامة، وبزقت في أسته، وصفتها بقدمها صفات، وكانت تقول: يا لثارات ذات النحين! يا لثارات النساء عند الرجال! يا لثارات الهذلية عند خوات)⁽¹⁾. لقد انتقمت عاتكة، أو العجلانية، لكنه انتقام من داخل ثقافة لا تتيح للمرأة أن (تغتصب) الرجل إلا بهذا الشكل.

على كل حال، فهناك خلاف حول اسم المغتصبة وحول قبيلتها. فهي أحيانا خولة، وأحيانا سلمى. وقبيلتها أحيانا هذيل، وأحيانا أخرى تيم اللات، أو تيم الله كما تلفظ أيضا. ففي شعر للعديل بن الفرخ تظهر كواحدة من بني تيم الله:

تزحزح، يا ابن تيم الله، عنا فلما بكر أبوك، ولا تمجم

(1) الزمخشري، المستقصى.

لكل قبيلة بدر ونجم وتسم الله ليس لها نجوم
 أناس ربة النحيين منهم فعدوها إذا عد الصميم
 لكن ينقل عن ابن بري: (أنها امرأة من هذيل، وهي خولة أم بشر بن عائذ. ويحكى
 أن أسديا وهذليا افتخرا ورضيا بإنسان يحكم بينهما فقال: يا أخا هذيل كيف تفاخرون
 العرب وفيكم خلال ثلاث: منكم دليل الحبشة على الكعبة، ومنكم خولة ذات النحيين،
 وسألتم رسول الله ﷺ، أن يحلل لكم الزنا) (1).

أما نحن فيساورنا شك شديد حول قصة المثل. ونكاد نفتنع أنها ليست قصته
 الأصلية، بل أنها قصة اخترعها مفسرون ولغويون لتفسير المثل، بعد أن عجزوا عن
 العثور في المنقول عما يمكنهم من فهمه وتفسيره. ونظن أن المثل مغرق في القدم، أي أنه
 أقدم بكثير جدا من صدر الإسلام. ويجب أن نلاحظ أن ذات النحيين الهذلية وضعت
 كسبة على هذيل ضمن أمرين يبدو أنهما من طابع ديني: (أنهم دلوا أبرهة على الكعبة،
 وأنهم طلبوا تحليل الزنا). وهذا ما يجعلنا نعتقد أن أمر ذات النحيين أيضا أمر ذو طابع
 ديني.

وهناك ما يشير على أن حركة الكون بين صيفه وشتائه تظهر في أحيان كثيرة على
 شكل إناءين اثنين: زقين، نحيين، عسّين، أو دلوين ونحن نعرف، على الأقل، شخصية
 أسطورية واحدة وقع لها حدث مع امرأة عندها عس. هذه الشخصية تدعى حوثره، الذي
 يضرب فيه المثل في قوة النكاح، فيقال: أنكح من حوثره: (أنكح من حوثره: هو ربيعة بن
 عمرو العبقي لقب بالحوثره وهي الكمرة، حضر سوق عكاظ فساوم امرأة عسا فأغلست
 فقال لها: لم تغالين بضمن إناء؟ أنا أملؤه بحوثرتي! ثم كشف فملاها عسا فنادت: يا
 للفليلة! فالتف عليه الناس فلقب بذلك، وقيل لقومه: بنو حوثره والحوائر) (2).

أما العس فهو قدح ضخم. وكما هو واضح، فحوثره هذا رجل أير، أي ذو ذكر
 ضخم، مثله مثل (ابن الغز) الذي مر بنا سابقا. وقد عبر عن طاقته الجنسية عبر ملء عس

(1) ابن منظور، لسان العرب.

(2) الزعخشري، المستقصى.

المرأة بمنية. لقد قام بفعل رمزي فقط، ولم يفعل كما فعل خوات المفترض. وفي اعتقادنا أن قصة حوثة اكتفت بعس واحد، لأن ليس له إلا أن يملأ عسا واحدا من عسين، أو زقا واحدا من زقين أسطوريين نفترضهما. أما الزق - العس الآخر فلنظيره وعديله، الذي لا يظهر في الحكاية هنا. فكل الثوابث تتكون من رجلين وأنثى. ويرمز للرجلين بدلوين، بحيث يبدو الكون شادوفا ذا دلوين؛ دلو شتوي، أي دلو للماء العلوي، ماء السماء، ودلو صيفي، أي دلو للماء التحتي، أي ماء الفيضان. وهما ينضحان بدلويهما ويسكبان في إنائي المرأة؛ أي زقيها أو نحيتها أو عسيها. وبشكل مصور، يمكن القول أن الكون مثل امرأة من شرق آسيا تضع خشبة على كتفيها، يتدلى من طرفيها دلوان، تميل إلى اليمين فتغرف من الماء الصيفي، ثم تميل إلى اليسار فتغرف من الماء الشتوي، في حركة دائبة لا هودة فيها. وهي حركة الشغل الدائبة التي يتحدث عنها المثل حين يقول: (أشغل من ذات النحيين).

لكن حركة الكون التي نتحدث عنها قد تتمثل رمزيا أيضا بضيزين، أي بساقين بدلوين على بثر واحدة، يتباريان في نضج الماء: (الضيزنان المستقيان من بثر واحدة، وهو من التزامم)⁽¹⁾. تصبج البثر هنا رمزا للماء الكوني، العلوي والتحتي معا، أي أنها البحيرة الكونية التي تحوي ماء الكون كاه. في حين أن الرجلين ودلويهما يمثلان وجهي الكوني الصيفي والشتوي. وقد كان لجذيمة الأبرش، صاحب الزباء، صنمان يدعيان الضيزين، كان يستسقي بهما. إنها الناضحان الكونيان من البحيرة الكونية.

وبما أن الأمر لا يتعلق بالماء فقط، بل يتعلق بالصراع بين الرجلين على امرأة، فإن الضيزين في اللغة هو الساق، لكنه هو أيضا (الشريك في المرأة) (ابن منظور، لسان العرب). وهكذا فنحن دوما مع ثالوث؛ رجلان وامرأة. الرجلان هما الساقبان المتصارعان على المرأة والمشاركان فيها. وهما يملآن نحبي المرأة أو إنايهما أو عسيها، أو أن المرأة تغرف بإناءيهما من مائي هذين الرجلين، اللذين يمثلان حركة الكون بين صيفه وشتائه. عليه، فحين نجد مثلا يتحدث عن امرأة مع نحيين، فمن المنطقي أن نفترض أنه

(1) ابن منظور، لسان العرب.

يتحدث حركة الكون الفصليّة، أي عن ترنح الإله الذكر بين مظهره الصيفي والشتوي،
لا عن خوات مغتصب لعين.

القصة الأصلية للمثل

لكن إذا كانت قصة المثل التي نعرفها مزورة مختلفة، فكيف لنا أن نفهم المثل، وأن ندرك مغزاه؟ والجواب هو: أن لدينا قصة تحوي نحيين، وبطلها امرؤ القيس ذاته، ربما تساعدا في تفسير المثل. بل لعلها أن تكون هي قصة المثل الأصلية، لكن المفسرين لم يكونوا قادرين على الربط بينها وبين المثل، بسبب اختراع خوات المذكور. إذ ما الذي يربط خواتا بامرئ القيس عند هؤلاء؟!

ونحن ملزمون باقتباس هذه القصة كلها تقريبا كي نتمكن من فهمها. وهي وردت في الأصل في الأغاني، حيث نقل الكل عنه في ما بعد. تقول القصة أن امرأ القيس أقسم:

(ألا يتزوج امرأة حتى يسألها عن ثمانية وأربعة وثنتين. فجعل يخطف النساء، فإذا سألن عن هذا قلن: أربعة عشر. فبينما هو يسير في جوف الليل إذا هو برجل يحمل ابنة له صغيرة كأنها البدر ليلة تمامه، فأعجبته. فقال لها: يا جارية، ما ثمانية وأربعة واثنتان؟ فقالت: أما ثمانية فأطباء الكلبة، وأما الرابعة فأخلاف الناقة، وأما اثنتان فتدنيا المرأة. فخطبها إلى أبيها فزوجه إياها. وشرطت هي عليه أن تسأله ليلة بنائها عن ثلاث خصال، فجعل لها ذلك... ثم... بعث عبدا له إلى المرأة وأهدى إليها نحيا من سمن ونحيا من عسل وحلة من عصب. فنزل العبد ببعض المياه، فنشر الحلة ولبسها، فتعلقت بعشرة فانشقت، وفتح النحيين فطعم أهل الماء منها فتقصا. ثم قدم على حي المرأة وهم خلوف. فسألها عن أبيها وأمي وأخيها، ودفع إليها هديتها. فقالت له: أعلم مولاك أن أبي ذهب يقرب بعيدا ويبعد قريبا، وأن أمي ذهبت تشق النفس نفسين، وأن أخي يراعي الشمس وأن سماءكم انشقت، وأن وعاءيكما نضبا. فقدم الغلام على مولاة فأخبره. فقال: أما قولها إن أبي ذهب يقرب بعيدا ويبعد قريبا، فإن أباهما ذهب يحالف قوما على قومه. وأما قولها ذهبت أمي تشق النفس نفسين، فإن أمها ذهبت تقبل امرأة نفساء. وأما قولها إن أخي يراعي الشمس، فإن أخاها في سرح له يرعاه فهو ينتظر وجوب الشمس ليروح به. وأما قولها: إن سماءكم انشقت، فإن البرد الذي بعثت به انشق. وأما قولها إن وعاءيكما نضبا،

فإن النحيين الذين بعثت بهما نقصا، فاصدقني. فقال: يا مولاي، إني نزلت بسما من مياها العرب، فسألوني عن نسبي فأخبرتهم إني ابن عمك، ونشرت الحلة فانشقت، وفتحت النحيين فأطعمت منها أهل الماء. فقال: أولى لك!

ثم ساق مائة من الإبل وخرج نحوها ومعه الغلام، فنزلا منزلا، فخرج الغلام يسقي الإبل فعجز؛ فأعانه امرؤ القيس، فرمى به الغلام في البئر، وخرج حتى أتى المرأة بالإبل وأخبرهم أنه زوجها. فقيل لها: قد جاء زوجك. فقالت: والله ما أدري أزوجي هو أم لا. ولكن انحروا له جزورا وأطعموه من كرشها وذبها ففعلوا. فقالت: اسقوه لبنا حازرا، وهو الحامض، فسقوه، فشرب. فقالت: افرشوا له عند الفرث والدم، ففرشوا له، فلما أصبحت أرسلت إليه: إني أريد أن أسألك. فقال: سلي عما شئت. فقالت: مما تختلج شفتاك؟ قال: لتقبلي إياك. قالت: فمم يختلج كشحك؟ قال: لالتزامي إياك. قالت: فمما يختلج فخذاك؟ قال: لتوركي إياك. قالت: عليكم العبد فشدوا أيديكم به، ففعلوا. قال: ومر قوم فاستخرجوا امرؤ القيس من البئر، فرجع إلى حيه، فاستاق مائة من الإبل وأقبل إلى امرأته. فقيل لها قد جاء زوجك. فقالت: والله ما أدري أزوجي هو أم لا، ولكن انحروا له جزورا فأطعموه من كرشها وذبها ففعلوا. فلما أتوه بذلك قال: وأين الكبد والسنام والملحاء! فأبى أن يأكل. فقالت: اسقوه لبنا حازرا، فأبى أن يشربه، وقال: فأين الصريف والرثية! فقالت: افرشوا له عند الفرث والدم، فأبى أن ينام، وقال: افرشوا لي فوق التلعة الحمراء، واضربوا عليها خباء. ثم أرسلت إليه: هلم شريطتي عليك في المسائل الثلاث. فأرسل إليها أن سلي عما شئت. فقالت: مما تختلج شفتاك. قال: لشرب المشعشات. قالت: فمما يختلج كشحك، قال: للبسي الحبرات. قالت: فمما تختلج فخذاك؟ قال: لركضي المظلمات. فقالت: هذا زوجي لعمرى! فعليكم به، واقتلوا العبد، فقتلوه. ودخل امرؤ القيس بالجارية⁽¹⁾.

في هذه القصة الأسطورية نحن أمام سلسلة ألغاز. وهذه إحدى طرائق الأسطورة. فهي تقدم ذاتها عبر الألغاز، وتكشف نفسها عبرها. وفي الإطار الأعم للقصة نجد أنفسنا

(1) الأصفهاني، الأغاني.

أمام الوصفة التي ذكرناها أعلاه: رجلان، عبد وسيدة، يتصارعان على امرأة. الثالوث القديم ذاته. الرجلان هما الضيزنان، ويرمز لهما النحيان، اللذان ملتا عسلا. وقد رأينا في كتابنا (عبادة إيزيس...) كيف أن الصراع بين مظهري الكون - الإله يتبدى في أحيان كثيرة كصراع بين سيد وعبد، حيث يقتل العبد السيد، أو العكس، أو حيث يأتى العبد فيثقف السيد، أي يقبض عليه ويحضره. هذه القصة تجعلنا قادرين على الافتراض أن قصة أشغل من ذات النحيين الأصلية، كانت تحوي على رجلين، وأنها كانا يتصارعان على ذات النحيين، أي على الحد الأوسط في الثالوث. فمن يقترب من الحد الأوسط، من يحظى به من الاثنين، يحل وقت سيادته الفصلية.

وكي يتأكد لنا أن الصراع في القصة أعلاه صراع رمزي ديني، وليس خلافا بين سيد وعبد المتأمر، لنذهب إلى اللغز البدئي الذي بنيت عليه القصة؛ فقد اشترط امرؤ القيس على من ستكون زوجته أن تحجب على سؤال مركزي: (ما ثنائية وأربعة واثنتان؟). وقد فهمت البنت اللغز فوراً، فأجابت: (أما ثنائية فأطباء الكلبة، وأما الأربعة فأخلاف الناقة، وأما اثنتان فتديا المرأة).

هكذا، إذن؛ الكلبة والناقة والمرأة معا! إنها الصور المركزية الثلاث التي يتبدى عبرها الحد الأوسط الأنثوي: العزى - إيزيس - عشتار - إنانا:

الكلبة: نحن نعرف أن الشعرى اليبانية، نجمة إيزيس، كلبة تامة. فهي تدعى عند العرب باسم (كلب الجوزاء). أما عند اليونان فتدعى باسم (نجمة الكلب). وهي عند المصريين أم الكلب أنوبيس، فقد تركت الكلب - الطفل أمه نفتيس، فتبنته إيزيس خالته التي صارت أمه في الواقع. وأم الكلب كلبة في الحقيقة. كما عرفنا من كتابنا السابق أن البسوس، وهي إيزيس معاكسة، كلبة أيضاً.

الناقة: وقد عرفنا من كتابنا السابق أن الإيزيسات العربيات كلهن يتبدى كنياق. فالإله سهيل البهاني - أوزيريس الصيفي جهل فحل، وزوجته الشعرى اليبانية لا بد أن تكون ناقة. كما نذكر أن البسوس ناقة - امرأة. كذلك يمكننا أن نتذكر صالح وناقته المقدسة، التي دعيت في القرآن باسم (ناقة الله)!

المرأة: وليس بنا حاجة شديدة لأن نتحدث عن هذه الصورة، فطوال كتابنا تبين لنا أن الحد الأوسط في الثالث الإلهي يتبدى دوما كامرأة.

عليه، فحين نتحدث عن كلبة- ناقة- امرأة، فنحن نتحدث عن شيء واحد هو الإلهة الأنثى. إنها التي تملك اثني عشر ثديا (أطباء- أئداء ثمانية للكلبة، وأخلاف- أئداء أربعة للناقة، وثديان للمرأة). عليه، فامرؤ القيس كان يريد وصال الإلهة الكلبة- الناقة- المرأة، مما يعني أنه هو أيضا شخصية إلهية. وهو يريد أن يحظى بالمرأة الإلهة، ويقترّب منها، كي يسود ويسود فصله.

الفرث والدم

وقد طلب امرؤ قيس قصتنا أن يفرش له فوق التلعة الحمراء، رافضا أن ينام بين الفرث والدم: (قالت: افرشوا له عند الفرث والدم. فأبى أن ينام، وقال: افرشوا لي فوق التلعة الحمراء، واضربوا عليها خباء). ونكاد نقول ان التلعة الحمراء رمز للإلهة الأنثى، أي الحد الأوسط. عليه، فربما أراد امرؤ القيس بكلامه معنى جنسيا. فهو يريد أن يكون (فوق) الإلهة الأنثى. وعلى الأغلب فإن جملة (واضربوا عليها خباء) إنما تعني خباء الزواج: (أبنية العرب: أخبيتهم، ومنه بنى على امرأته، لأنهم كانوا إذا تزوجوا ضربوا عليها خباء جديداً)⁽¹⁾. وتذكر من كتابنا السابق أن مكان الكعبة كان قبل بنائها ربوة حمراء: (وكانوا {أي قوم عاد} يعظمون موضع الكعبة وكان ربوة حمراء)⁽²⁾. ونعتقد أن موضع الكعبة الجاهلية تمثيل للحد الأوسط، أي لنقطة التوازن الكونية المؤنثة. من أجل هذا كان موضعها هو المكان الذي أقامت عليه هاجر عريشها: (فنظروا إلى العريش على الربوة الحمراء- يعني: عريش هاجر الذي صنعته في موضع البيت الشريف؛ لأنه ذكر أنه كان ربوة حمراء- وفي العريش هاجر وإسماعيل)⁽³⁾. وهاجر هي الأنثى. بل إنها هي ذاتها الشعري البينانية. فقد هاجرت مع الإله الذكر، كما لحقت الشعري سهيلا مهاجرة وراءه.

(1) الزغشري، الكشف.

(2) الحميري، الروض المعطار.

(3) العصامي، سمط النجوم.

أما أمر الفرث والدم، والفرث هو الخليط الذي يحويه الكررش، فأمر ديني رغم غموضه القوي. وهو يذكرنا بحفر بئر زمزم. فقد طلب من عبد المطلب، جد النبي، في المنام أنه يحفر زمزم بين الفرث والدم: (أحفر زمزم. قال: وما زمزم؟ قال: لا تنزع ولا تدم، تسقي الحجاج الأعظم، وهي بين الفرث والدم، عند بقرة الغراب الأعصم - قال: وكان غراب أعصم لا يبرح عند الذبائح مكان الفرث والدم - وهي شرب لك ولولدك من بعدك⁽¹⁾).

ويبدو لنا أن الفرث والدم الفرث هنا علاقة ما بالموت، فمكانه عند الذبائح. كما أن لدينا تكملة لقصة عبد المطلب، تقول بأن بقرة ذبحت لتظهر موقع الفرث والدم. فقد دل المنام عبد المطلب على المكان (بعلامات ثلاث: بقرة الغراب الأعصم، وأنها بين الفرث والدم، وعند قرية النمل. ويروى أنه لما قام ليحفرها رأى ما رسم من قرية النمل وبقرة الغراب، ولم ير الفرث والدم. فبينما هو كذلك ندت بقرة بجازرها، فلم يدركها؛ حتى دخلت المسجد الحرام، فتحرها في الموضع الذي رسم لعبد المطلب، فسال هناك الفرث والدم، فحفر عبد المطلب حيث رسم له⁽²⁾).

وهكذا، فقد حدد دم البقرة الذبيح وفرثها مكان حفر زمزم. فزمزم لا بد أن يكون بين الفرث والدم. ولعل هذا هو بالضبط ما جعل امرأ القيس يرفض النوم عند الفرث والدم. أما العبد فقد قبل بذلك فقتل. ولو قبل امرؤ القيس بما عرض عليه لكان هو الذبيح القليل. لكنه لم يقبل، فهو يمثل الإله - الكون في طوره المنبعث الدفاق. وقصة حفر بئر زمزم توضح أنه لكي يتدفق ماء زمزم، الماء التحتي، ماء الصيف الفيضي، ماء الإله في طوره المنبعث، كان يجب أن يحصل ذبيح. أي يجب أن يسيل فرث ودم. فمن نقطة بين الفرث والدم يجب أن يسيل الماء المقدس ويتدفق.

وتم آية في القرآن تتحدث عن الفرث والدم: ﴿وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً مَّا فِي بُطُونِهِ مِنْ مَّاءٍ يَبَيِّنُ فَرْثًا وَدَمًا لَبَنًا خَالِصًا سَائِعًا لِلشَّارِبِينَ﴾ ﴿٦٦﴾ [النحل: 66]. هنا يظهر أن الحليب

(1) ابن سعد، الطبقات.

(2) السهيلي، الروض الأنف.

هو الذي يتدفق بين الفرث والدم. لكن لا بد من الانتباه إلى أن هذا الحليب ﴿سَائِغًا﴾ لِلشَّارِبِينَ ﴿﴾ مثلما هو ماء زمزم تماما. وهذا يعني أن الشراب، سواء كان حليباً أو ماء، يتدفق دوماً ما بين الفرث والدم، أي ينبثق من حيث الدم والفرث. الفارق أن الماء التحتي المقدس يتدفق عند الذبح، أما الحليب فلا.

ويبدو أن إحضار المرأة للعبد لبنا حامضاً كان على علاقة بما نحن فيه. فقد كان على العبد أن لا يشرب اللبن الحارز، وأن يطالب بالشراب السائغ: (فقالت: اسقوه لبنا حارزاً، وهو الحامض، فسقوه، فشرّب)، فالشراب الحارز عكس الشراب السائغ تماماً.

وتشبه قصة ذات النحين قصة فقيد ثقيف، وقصة الأخوين المصرية، حيث يتنازع رجلان امرأة واحدة ويقتلان عليها. أما شغل المرأة الذي يشيد به المثل، فليس في الأصل سبة. فهو يصور الحد الأوسط الأنثوي كامرأة جاهدة تنضج الماء السفلي مرة، والماء العلوي ثانية، في مهمة لا تتوقف أبداً. فالكون ليس فقط ميزاناً، نقطة توازنه هي الحد الوسط، بل هو امرأة تحمل إناءين أو دلوين، تميل بهما نحو اليمين، فتنضج من الماء السفلي، وتميل بهما نحو الشمال، فتنضج الماء العلوي. وهي تقوم بهذه المهمة إلى الأبد. لذا ضرب فيها المثل، ف قيل: (أشغل من ذات النحين)!

كما أن ثيمة إلقاء أحد الغريمين في بئر، أو نزوله في بئر للسقي ثم عدم السماح له بالخروج، يشير إلى شبه محدد مع أحد تنويعات قصة القارطين: (فخرج الغلام يسقي الإبل فعجز، فأعانه امرؤ القيس، فرمى به الغلام في البئر). هذا إضافة إلى أن يذكر بأهل الرس، الذي قتلوا نبيهم، ورسوه في البئر.

انشقاق السماء

فوق هذا كله، يبدو أنه حصل تصحيف حول (السمرة) إلى (عشرة) في نسخة الوراق من الأغاني. يدل على ذلك أن من ينقل عنه يذكر أن الشجرة التي شقت الحلة هي سمرة، لا عشرة. خذ مثلاً ما جاء في شرح نهج البلاغة: (ونشرت الحلة، ولبستها، وتجملت بها، فتعلقت بسمرة فانشقت)⁽¹⁾. والسمرة شجرة العزى، كما نعلم جيداً. فقد

(1) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة.

كانت هذه الإلهة تتمثل بسمرة من ضمن سمرة ثلاث تصورها مع ثالوثها: (اللات والعزى ومناة). فلكل واحد من هؤلاء الثالوث سمرة، أو فرع من شجرة سمرة مثلثة الجذع. ولأن السمرة هنا أمر ساوي، فقد فسر امرؤ القيس قول المرأة (سواءكم انشقت) على أنه يعني انشقاق الحلة على العبد: (أما قولها: إن سواءكم انشقت، فإن البرد الذي بعثت به انشق) بالسمرة. وبالفعل فإن فرع سمرة العزى، أي الفرع الأوسط في الشجرة، يشق الإله إلى قسمين: اللات ومناة، كي يمثل كل واحد منهما فصلا. فاللات ومناة إله واحد بمظهرين، تفصل بينهما العزى - الحدة الأوسط في الثالوث. وبما أن اللات والعزى كائنان ساويان، فقد رأت المرأة في انقسامها، أو انقسام حلتها، انشقاقا للسواء. وهو في الحق كذلك، فاللات ومناة هما السواء الجنوبية والشمالية. اللات هو السواء الجنوبية، أي الصيف، ومناة هو السواء الشمالية، أي الشتاء. وقد يتساءل المرء إن كان لكل هذا علاقة لهذا بما جاء في القرآن الكريم: ﴿إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ﴾ [الانشقاق: 1].

وثم غوامض كثيرة في القصة يستطيع المرء أن يذهب في لعبة حلها إلى أمد بعيد.



الْقَصْرُ الْثَانِي عَشَرَ رماء بثالثة الأثافي

أورماه الله بثالثة الأثافي.

ويعني: رماه بالدواهي والمعضلات. وهو بلا قصة: (قال الأصمعي: من أمثالهم في رمي الرجل صاحبه بالمعضلات: رماه بثالثة الأثافي⁽¹⁾). يضيف العسكري: (رماه بثالثة الأثافي، إذ رماه بداهية عظيمة⁽²⁾). وعن ابن السكيت: (رماه الله بثالثة الأثافي - أي بأمر لا يقوم به⁽³⁾). وعند ابن عباد: (وأنت إحدى الأثافي: أي أنت عدو⁽⁴⁾).

وقد عالجنا هذا المثل في كتابنا السابق: (عبادة إيزيس وأوزيريس في مكة الجاهلية). وكان لنا وجهة نظر تخالف أغلب ما قيل في هذا المثل في المصادر العربية. وقد أحببنا أن نضيف المثل إلى كتابنا هذا، فأخذنا جوهر المادة التي كتبناها عنه، وزدنا عليها وعدلناها بنا يتلاءم مع كتابنا هذا.

التفسير السائد لهذا المثل غريب وغير مقنع بالمرة. فثالثة الأثافي عند المفسرين تعني الحيد الناتئ من الجبل: (رماه بثالثة الأثافي، وهي قطعة من جبل، أي بأمر يهلكه⁽⁵⁾).

(1) الصاغاني، العباب.

(2) العسكري، جمهرة الأمثال.

(3) المخصص.

(4) صاحب بن عباد، المحيط.

(5) الثعالبي، التمثيل.

و(«رميناهم بثلاثة الأثافي»: يعنون الجبل)⁽¹⁾. أما العسكري فيقول: (رماء بثلاثة الأثافي، إذ رماء بداهية عظيمة. وثلاثة الأثافي: القطعة من الجبل يجعل إلى جنبها أثفيتان، وتنصب القدر عليها، ومعناه أنه رماء بأمر عظيم، مثل قطعة جبل، قال خفاف بن ندبة:

فلم يك طيهم جنباً ولكن رميناهم بثلاثة الأثافي)⁽²⁾

ولا يخالف الفيروزبادي هذا التقدير: (وثلاثة الأثافي: الحيد النادر {البارز، النائي} من الجبل، يجمع إليه صخرتان، فينصب عليها القدر)⁽³⁾. أما اللسان فيشرح لنا الأمر بتفصيل كعادته: (يقال: رماء الله بثلاثة الأثافي، وهي الداهية العظيمة، والأمر العظيم. وأصلها أن الرجل إذا وجد أثفيتين لقدره، ولم يجد الثالثة، جعل ركن الجبل ثالثة الأثفيتين. وثلاثة الأثافي: الحيد النادر من الجبل، يجمع إليه صخرتان، ثم ينصب عليها القدر)⁽⁴⁾.

وبناء على هذا التفسير يقول بديع الزمان الهمداني، وهو شاعر متأخر من القرن العاشر الميلادي:

هلم إلى نحيف الجسم مني لتنظر كيف أثار النحاف
ولي جسد كواحدة المثافي له كبد كثالثة الأثافي
وهكذا، فقد أصبحت ثلاثة الأثافي رمزا للضخامة، فالكبد الحرى المتضخمة في مقابل الجسد النحيل الداوي!

ونحن لا نختلف مع هؤلاء جميعا حول معنى المثل. فمعناه واضح تماما: أي رماء بأعظم الدواهي وأخطرها. لكننا نختلف معهم حول الأثفية الثالثة، التي يقولون لنا أنها الطرف النائي من الجبل، يضاف إلى أثفيتين آخرين عند عدم وجود حجارة كافية لعمل موقد. ونعتقد أن هذا التفسير تحريجة غير ملائمة، تستند إلى حالة خاصة: عدم وجود

(1) صاحب بن عباد، المحيط.

(2) العسكري، الجمهرة.

(3) الفيروزآبادي، القاموس المحيط.

(4) ابن منظور، لسان العرب.

حجر ثالث كي يكتمل الموقد. وليس هناك ما في المثل ما يشير إلى أنه يتناول هذه الحالة الخاصة بالذات. على العكس فالمثل يطلب التعميم. أي أنه يطال كل أنثية ثالثة. من أجل هذا فنحن نشك في هذا التفسير، ونراه تحريجة قاصرة من لغوين، فاتهم أن يدركوا المعنى الميثولوجي للمثل. فما نعتقده هو أن (ثالثة الأثافي) إشارة ميثولوجية بعيدة وغامضة إلى الحد الثالث من كل ثلوث، أي في النهاية إلى (مناة الثالثة الأخرى). فالثالوث المكسي (اللات والعزى ومناة) قدر كونية يقف عليها الكون. لكن الأنثية الثالثة في هذا القدر، أي مناة، ترمز للموت والهلاك. وجذر (مني)، الذي هو أصل كلمة مناة، يعطي معنى الموت. فالمنية هي: الموت.

ولعل بيتا هذا لعلقمة بن عبدة أن يؤكد أن ثالثة الأثافي ترمز للموت، لا للضخامة:

بل كل قوم وإن عزّوا وإن كثرُوا عَرِيفُهُم بِأَثَافِي الشَّرِّ مَرْجُوم
أي أن النهاية المحتمة للجميع هي الموت، مهما علا أي قوم أو كثرُوا. وأظن أنه تحدث بالجمع ولم يتحدث عن الأنثية الثالثة للضرورة الشعرية. ولا يمكن للمرء أن يصدق أن هذا البيت يعني الرجم بالجبل!

عليه، فالمثل الذي نحن بصده يشبه المثل المعروف: (رماه بأفعى حارية). والأفعى الحارية هي التي كبرت وتقلص جسمها وقوي سمها، كما يقال لنا. وقد رأينا على طول الكتاب أن الآلهة في قراراتهم وسكونهم يتمثلون بأفاع. أي ان الأفعى تمثل الحد الثالث، أي مناة وشبيهاته.

الأحجار الأربعة

ولدينا خبر غريب جدا من الكلبي ربما يبرهن على أن لأثافي القدر علاقة بالشأن الديني: (كان الرجل إذا سافر، فنزل منزلا، أخذ أربعة أحجار، فنظر إلى أحسنها، فاتخذها ربا، وجعل ثلاث أثافي لقدره. وإذا ارتحل تركه، فإذا نزل منزلا آخر فعل ذلك)⁽¹⁾.

(1) الكلبي، الأصنام.

الجاهلي، إذن، يجمع أربعة أحجار؛ ثلاثة منها لقدره، والرابع لإلهه. ونحن هنا أمام خيارين؛ أن نرى في الجاهلي كائنا أبله يخلط الطين بالعجين، ولا يفرق بين إلهه وأحجار قدره، أو أن نرى أنه يقوم بعمل ديني رمزي إذ يقيم موقده. ويصعب علينا تصديق أن الجاهلي يخلط بين أحجار قدره وإلهه بشكل لا معنى له. أي أننا نرى أنه يقوم بطقس ديني حين ينصب أحجار قدره الثلاثة. وهذا ما يشير احتمال أن تكون الحجارة الثلاثة رمزا للثالوث المكي الشهير: (اللات والعزى ومناة). في هذه الحال، يكون مغزى جمع الجاهلي لأحجار ثلاثة لقدره، ثم لحجر إلهه هو القول: الثلاثة تساوي واحد. أي أن اللات والعزى ومناة حين تجمع معا تساوي الإله الواحد. وهذا يشبه عقيدة التثليث المسيحية، حيث الثلاثة في واحد.

وقد علمنا في كتابنا السابق أن اللات ومناة هما وجهها الإله ذاته. أي هما مظهره الصيغي والشتوي. عليه، فلدينا إله ذكر هو حاصل جمع (اللات ومناة)، وإلهة أنثى هي العزى. ومن هذين المبدئين، أي المبدأ المذكر والمؤنث، يتكون الإله الجاهلي. لذا فهو يأخذ ثلاثة أحجار، جحرين للإله المذكر، وحجرا للإلهة المؤنثة. وهذه الأحجار هي أثافي القدر الكوني. فقدرة الإله تنتصب على أحجار ثلاثة، على أثافي ثلاث. أي أن الله هو حاصل جمع ثلاثة. إنه حاصل جمع (بنات الله)، أي اللات والعزى ومناة. وكنا من قبل قد أوضحنا من قبل، أن بنات الله (أي اللات والعزى ومناة) تتمثل في السماء بنجوم حزام الجوزاء الثلاثة (النطاق، النيلام، المنطقه). ودللنا على ذلك بأن كلمة (بنات) تطلق أيضا على النجوم الصغار: (الإناث: صغار النجوم)⁽¹⁾، وليس على الملائكة والأصنام فقط. أي أن النجوم الصغار هي (بنات الله) أيضا.

ورغم أن أحدا لم يقل لنا بصريح العبارة أن نجوم حزام الجوزاء هي أثافي موقد ما، لكننا لا نستطيع تجاهل مثل هذا الاحتمال، احتمال أنه نظر إلى نجوم الحزام على أنها تشبه موقدا.

(1) الزبيدي، تاج العروس.

وقد عرفنا أكثر من مجموعة مثلثة من النجوم تدعى بالأثافي، لأنها تشبه القدر. واحدة منها تدعى: الهقعة: (الهقعة: ثلاثة كواكب فوق منكبي الجوزاء، مثل الأثافي)⁽¹⁾. والثانية تدعى البطين: (البطين ثلاثة كواكب مثل أثافي القدر: وهي الشكل المثلث الذي ينصب عليه القدر عند الطبخ، وهي على القرب منها في موضع بطن الحمل من الصورة، وواحد منها مضيء واثنان خفيان)⁽²⁾. وهناك مجموعة ثالثة في ما يبدو: (الأثافي: كواكب بحيال رأس القدر)⁽³⁾. بل يبدو أن هناك مجموعة رابعة تدعى الأثافي، نخبرنا عنها الآبي ذاته: (كوكبة الشلياق، ويسمى أيضاً اللوزا والصبح والمعرفة والسلحفاة وكواكبه عشرة: النير منها هو، النسر الواقع... والعامة تسميه: الأثافي)⁽⁴⁾.

عليه، فهناك أضاف كثيرة في السماء. لذا لا نستبعد أبداً أن يكون قد نظر إلى نجوم حزام الجوزاء، التي تتمثل على الأرض بأصنام اللات والعزى ومناة، كقدر كونية. بل إننا نستغرب أن لا يكون قد نظر إليها على أنها كذلك.



-
- (1) الخليل، العين.
 (2) القلقشندي، صبح الأعشى.
 (3) الزبيدي، تاج العروس.
 (4) نثر الدر.

استخلاصات عامة

المثل أداة رئيسة من أدوات الأسطورة. تختصر نفسها به، ثم تعيد نفسها من جديد عبر قصته. فالأسطورة ملزمة، كي تعيش، أن تختصر وتكثف، ثم أن تشرح وتطيل. هي لعب دائم على جبلي الاختصار والشرح. وفي هذا التوتر تعيش، ويعيش طقسها. أسطورة جذيمة الأبرش، مثلاً، ليست أسطورة من دون المثل. المثل روحها، وأداتها الأولى. وتساعد، الذي يأخذ شكل الانتقال من مثل إلى مثل، ليس من اختراع لغويين مهرة، بل من اختراع كهنة، في غالب الظن. هذا التصاعد ذو الطابع المسرحي، قد يدفع إلى الاعتقاد، ربما، أنها كانت تمثل في الزمن البعيد، على الطريقة التي تمثل بها مأساة كربلاء في أيامنا هذه.

هذا يعني أن علاقة المثل بالأسطورة ليست علاقة مصادفة، بل علاقة قران دائم. لا تستطيع الأسطورة العربية أن تعيش من دون المثل. ونعتقد أن المثل، إضافة إلى الرجز، منع الأسطورة من الموت حين فقدت بيتها الأصلي، أي المعبد الجاهلي وخيمة الكاهن. المثل باختصاره، والرجز بإيقاعه البسيط وقدرته الهائلة على الاحتمال، هما من أنقذا الأسطورة من الموت والهلاك. لكن الأسطورة حين استخدمتها مكنيتها هما أيضاً من الانتشار والازدهار.

حلف المثل والأسطورة حلف متين وعميق، حد أنه يمكن القول ان المثل ابن للأسطورة، بل هو ابنها حقاً.

مولد المثل

ثمة أمثال كثيرة تحدد لنا قصصها وقت ولادتها، أي تكشف لنا عن الحدث المحدد الذي أدى إلى أن ينطق بها لأول مرة. بل إن قصص الأمثال العنقودية، أي القصص التي

تنبثق منها سلسلة متتابعة من الأمثال، تحدد لنا وقت مولد كل مقارنة بمولد أخيه. فهذا المثل ولد أولاً، ثم تلاه ذلك. وعند لحظة انبثاق المثل داخل القصة يقال لنا جملة من طراز: (فأرسلها مثلاً)، (فسارت مثلاً)، (فسيرها مثلاً)، (فأطلقها مثلاً)، (فأجراها مثلاً)، (فصارت مثلاً)، (فذهبت مثلاً)، وما أشبه من عبارات.

ويجب أن نفهم هذه العبارات على أنها تتحدث، في غالب الأحيان، عن لحظات بدئية تكوينية لا عن لحظات واقعية حصلت بالفعل. يعني أنها لا تحدد موعداً لمولد مثل ما في الحياة والواقع، بل تتحدث عن موعد بدء حادثة أسطورية. فحين تقول قصة جذيمة الأبرش: (وقال {جذيمة} لقصير: كيف الرأي؟ فقال له قصير: ببقه صرم الأمر، وذهب قوله مثلاً)، فهي لا تحدثنا عن مكان واقعي ولا عن حدث واقعي. فبقه مكان ميثولوجي، والقول فيه قول ميثولوجي، يحدد دخول الإله في قراره الشتوي. أي أننا بصدد جملة دينية عن حادثة فصلية كونية، أو عن طقس يتعلق بهذه الحادثة الكونية. ثم تحولت هذه الجملة إلى مثل، في ما بعد. ولا بد أن دهرا انقضى قبل أن تصبح مثلاً يستخدم في الأسواق. أي لا بد أن يكون زمن طويل قد مر قبل أن تستولي الحياة الواقعية على هذه المنطوقة، وأن تستخدمها كما نجدها الآن في كتب اللغة والأدب.

لكن الكثير من الأمثال الطقسية، أي تلك التي انتزعت من ممارسة طقسية، لا يُحدد لنا موعد ميلادها. إذ ليس من ضرورة لتحديد تاريخ هذا الميلاد. خذ نمودجا على ذلك مثل (أشرق ثبير كيما نغير)، الذي كان في الأصل نداء دينياً لكائن إلهي يدعي ثبيراً، يقوله الحجاج الجاهلي ليلة النحر على المزدلفة، كي يظهر هذا الكائن وينبثق. لا تقول لنا قصة هذا المثل متى ولد. وهذا يعني أن الجاهليين كانوا يفترضون أنه كان يقال أيضاً من أول الزمان. أي أن الطقس الذي انبثق منه كان موجوداً في البدء ولم يحدث. لذا، لا تحدد لنا قصته موعد نطقه، وأول من نطقه.

كذلك مثل (ما يقعقي بالشنان)، فلا أحد يسجل لنا أيضاً موعد ولادته، ولا أول من سيّره. أي لا أحد يخبرنا بالموعد المحدد لانتزاع هذا المثل من الطقس المحدد، أي صياغة طقس التعمقة بين أرجل الجمال في مثل محدد، رغم أن أحداً ما، في لحظة ما، لا بد أن يكون قد حول الطقس إلى مثل، مقارنة الواقعي بالطقس الأسطوري. فمولد المثل

ليس هو هم قصص الأمثال، بل مولد حادثة كوسمولوجية أسطورية ما. وحين لا تكون هناك مثل هذه الحادثة فالقصة لا تهتم بتسجيل الموعد المحدد لميلاد المثل. أي أنه لا أحد يهتم أن يقول لنا: فسیره مثلا، أو فأرسله مثلا، بشأن مثل القعقة، لأنه لا يتحدث عن بدء حادثة كونية.

الصلة الدينية

ولا تسير غالبية الأمثال على الطريق الذي سار عليه مثل (أشرق ثبير) من حيث الإعلان عن هويتها الدينية. فهي تتقدم ببراءة كاملة كأمثال، أي كأقوال من زمن واقعي. أي أنها تنسى أصلها الديني، أو تناساه عمدا. فجزيمة شخص واقعي، والزباء امرأة واقعية، والحوادث التي جرت بينهما واقعية تماما، رغم كل الشبهات. أما البسوس فأشد واقعية، وكذلك كليب وجساس. هذا يعني أن الأسطورة لا تقدم نفسها كأسطورة، بل كتاريخ. كما أن سردها يقدم نفسه كسرود واقعي لا كسرود أسطوري. ومهمتنا هي أن (نكشف) هذه (الكذبة)، أي أن نكشف الأصل الديني الذي انبثقت عنه الأمثال وقصصها، وأن نفهم سردها باعتباره سردا ميثولوجيا. أما إذا صدقنا الكذبة، على طريقة قلبي الخبرة، فسوف نصل إلى الاستنتاج الخاطئ القائل أن الأمثال الجاهلية لا تهتم بمملكة الإيمان، بل بمملكة الرغبة فقط. وحينها سنكون قد فشلنا في فهم المثل وفي فهم الأسطورة والطقس معا، وفشلنا في فهم عالم الجاهلي كله.

الأمثال الجاهلية في غالبيتها لا تسير على أرض الواقع، بل تغرس رجليها بقوة في طين الأسطورة، بدءا من أبسط الأمثال إلى أكثرها غموضا وتعقيدا. فالمثل، قبل أن يصبح مثلا، كان أداة بيد الأسطورة كي تعلن عن نفسها، أو أداة بيد الطقس كي يختصر نفسه.

البراءة

ولا توجد براءة في ما يخص الأمثال المغرقة في القدم. وحتى الأمثال الأكثر بساطة منها مثل (شر أيام الديك حين تغسل رجلاه)، أو (ليس بصياح الغراب يأتي المطر)، اللذين يعلنان براءة واقعية منقطعة النظير، سوف يكشفان لك حين تحكما عن أنك بصدد ديك وغراب ميثولوجيين. فرجلا الديك يغسلان براء أسطوري. أما صياح الغراب فلا ينفع في جلب المطر لأنه غير موكل به أصلا، فالديك لا الغراب هو الموكل بالمطر. يجب أن لا نصدق البراءة الواقعية للأمثال الجاهلية حتى نقلبها بشدة على كل جانب.

لكن علينا أن لا ننظر أننا قادرون على فك لغز كل مثل. ثمة أمثال ستمضي سنوات وسنوات قبل أن تتمكن منها. ولعلنا لن نتمكن من بعضها أبدا. فهي قد أخفت نفسها جيدا، وقطعت كل ما يشير إلى صلة لها بهاضيها الديني. يمكن للمرء، بالطبع، أن يشك في أصل ديني لبعضها، وإن يحدس بذلك، لكن تقديم الدليل الأكيد على ذلك لن يكون سهلا. خذ كذلك المثل المعروف أيضا (وافق شن طبقة). فثم شخصان ذكيان جدا؛ رجل يدعى شن، وامرأة تدعى طبقة، بحثا عن بعضهما وتزوجا في النهاية، كما قرأنا ونحن صبيان في المدارس! لكن كل شيء يقول لنا أن هذا المثل بقية أسطورة، أو بقية طقس ديني. بل لعله كان في الأصل منطوقة دينية كانت يقولها كاهن عند لحظة طقسية محددة، ثم ضاع الطقس، وضاعت أسطوره، وتحولت المنطوقة إلى مثل يضرب في توافق شيتين. وحين يفقد القول الديني الأرض الأسطورية التي يقف عليها يتحول إلى مثل زمني. أي يتحول إلى أدب غير ديني. وأنت تستطيع أن تحدس بذلك، لكنك ربما لن تستطيع أن تقدم البرهان القاطع على ذلك في كثير من الأحيان.

قصّة المثل

قصة المثل أمر حاسم، عادة، من أجل فهمه. ثمة أمثال قليلة جدا يمكن فهمها من دون قصصها. لكن الغالبية لا تفهم من دون قصصها. ليست القصة زيادة على المثل. إنها جزء أصيل منه. تكنف الأسطورة نفسها في مثل، ثم تفك نفسها في القصة. المثل يختصر الأسطورة، والقصة تشرحه وتفسره.

لكن يجب أن نكون حذرين بشأن هذه القصص. فثم قصص صنعها لغويون ومفسرون، بعد أن فقدت القصص الأصلية، أي حكاية الحادثة البدئية التي ولد منها المثل. صنعوها كي يجعلوا معنى ما مثل غمض عليهم، أو كي يفسروا كلمة غامضة فيه، أو حتى كي يقدموا شيئا ممتعا للجمهور. ونحن نعلم أن أناسا امتهنوا جمع القصص القديمة، بما فيها القصص التي تتعلق بالأمثال، واعتاشوا على رغبة الناس في نهاية العصر الأموي وفي العصر العباسي، في استهلاك هذه القصص. وكي يشبعوا نهم الجمهور، فقد ابتدع بعضهم قصصا من عندهم للأمثال التي ضاعت قصصها. هذا يعني أن بعض قصص الأمثال قد تعمينا عن المثل وعن معناه بدل أن تكشفه لنا، حيث أنه لا مناسبة بين

المثل والقصة. ونظن أن قصة المثل الشهير (أشغل من ذات النحيين) واحدة من هذا الطراز. فحين فشل المفسرون في ربط هذا المثل بالمواد التي من شأنها أن تفسره فعلا، عمدوا إلى صنع قصته، قصة الاغتصاب التي نعرفها. لكن من الصعب قبول حكم الدكتور طه حسين القاسي حول قصص الأمثال باعتبارها كلها من اختراع القصاص:

(فتحن لا نعرف من سعد ومن مالك ومن زيد مناة ومن تميم. وأكبر الظن عندنا أنهم أشخاص لم يوجدوا قط. ولكن رأى الرواة والقصاص مثلا تستعمله العرب وهو «ما هكذا تورديا سعد الإبل»... وهم في حاجة إلى تفسير الأمثال... وقل مثل هذا في جذيمة وصاحبه الزباء وابن أخته عمرو بن عدي ووزيره قصير. فليس لهذا كله إلا أصل واحد هو تفسير طائفة من الأمثال ذكرت فيها أسماء هؤلاء الناس كلهم أو بعضهم، كقولهم «لا يطاع لقصير أمر»، وقولهم «لأمر ما جدع قصير أنفه»، وقولهم: «شب عمرو عن الطوق»⁽¹⁾. بل هو يرى أن كل القصص التي تتعلق بالماضين من اختراع القصاص: (كل ما يروى عن عاد وثمود وطسم وجديس وجرهم والعماليق موضوع لا أصل له)⁽²⁾.

الدكتور طه حسين هنا يبحث عن التاريخ. وبالنسبة للتاريخ فهذه الأخبار وهذه الشخصيات أمر لا يمكن قبوله. إنها خارج التاريخ. لكن يجب التفريق هنا بين كونها موضوعا وبين كونها تاريخيا. أما أنها ليست تاريخيا فهذا ما نوافق عليه تماما. لكن أن تكون موضوعا، أي مخترعة، فهذا ما لم نوافق عليه مطلقا. بل نرى أن المخترع فيها قليل. فغالبا لم (يوضع) من قبل القصاص والمفسرين، بل جمع جمعا. فهي تقاليد حول الأمثال الأسطورية كانت متداولة في العصر الجاهلي وفي صدر الإسلام. أي أنها جزء من الدين الشعبي الجاهلي. وهذا يعني أنها صالحة، في غالب الأحيان، لتفسير الأمثال وفهمها. ورميها باعتبارها موضوعا مخترعة سيغلق الباب نهائيا في وجه أي محاولة لفهم الارتباطات الدينية للأمثال. فإذا ما رمينا قصة سعد ومالك ابني زيد مناة، مثلا، فلن نستطيع أن نفهم أبدا مثل (ما هكذا تورديا سعد الإبل). أي أننا سنظل في عمى مطلق عنه وعن مغزاه الديني. وكذا الأمر في ما يتعلق بأخبار الأمم مثل (عاد وثمود وطسم

(1) في الشعر الجاهلي، 1926، ص 113.

(2) المصدر السابق، ص 115

وجديس وجرهم والعماليق). فهذه أخبار عن أمم أسطورية لا تاريخية. أي أننا عند الحديث عن العماليق مثلاً ننتقل من التاريخ إلى الميثولوجيا. لكن وصف ما وصل إلينا عن هذه الأمم بأنه موضوع ومخترع، ورمية من ثم، سوف يمنعنا من التقدم في فهم معتقدات العرب قبل الإسلام، وعلاقات هذه المعتقدات بمعتقدات الشعوب المجاورة.

الراوي والرواية

ولأننا نتحدث عن تقاليد أسطورية متداولة، فلن يكون الراوي في مركز الاهتمام هنا. المؤرخ يهتم بمعرفة الراوي حتى يتأكد من الرواية. في الميثولوجيا لا يهم من هو الراوي. الرواية هي الأهم.

ولا توجد وصفة سهلة وواضحة كي نكتشف إن كانت قصة المثل مصنوعة أم أصلية. يجب أن نعلم إلى القياس والمقارنة والحدس كي نقرب من الحقيقة بهذا الشأن. لكن ربما نمكنا مستقبلاً من وضع لائحة مؤشرات أولية قد تتيح إدخال قصة ما في باب الشك، بحيث يسهل على الباحث عدم الانجرار وراءها.

وتم أمثال تنوز حقيقتها الميثولوجية على أكثر من قصة. يعني أن علينا عند التعرض لبعض الأمثال أن نرفض هذه القصة وأن نقبل تلك، بل أن نعلم إلى تجميع أجزاء الأسطورة من القصص المختلفة حولها. اختلاف قصص المثل قد يوحي أحياناً باختراعات للغويين مختلفين أحياناً، لكنه قد يعني طبقات مختلفة للأسطورة، وتنوعات عليها وعلى عناصرها. أو قل إن كل قصة ربما مثلت لحظة من لحظات الأسطورة، أو الطقس، التي يتحدث عنها المثل.

معرفة الأشخاص

ومعرفة الأشخاص الذين يقدمون لنا الأسطورة أو يفسرونها أمر مهم. فليس الجاحظ كالكلبي، ولا الكلبي كالأصمعي. وليس هؤلاء الثلاثة كمن يتزبدون ويخترعون. فالجاحظ مفتون بالأسطورة أياً كانت، لكنه لا يصدقها، ويضع نفسه فوقها. يروها كما هي، يستمتع بها، ويترك لنا أن نستمتع بها وأن نقرأها كما نريد. مثلاً يقول عن الأساطير التي نشرها الحكم بن عمرو البهراني في شعره: (وقد ذكر فيه ضرباً كلها

طريف غريب، وكلها باطل، والأعراب تؤمن بها أجمع). وهو يستمتع بالطرافة ويسجلها لنا، لكنه لا يصدقها كما يصدقها الأعراب. لكنه، من ناحية ثانية، لا يحاول مطلقاً أن يفهمها وأن يفهم قيمتها. إنها بالنسبة له باطل لطيف لا غير.

أما مدخل الأصمعي إلى الأمثال وقصصها فمدخل لغوي. وهو يميل، عموماً، إلى أن يوقن الأسطورة، أي أن يجعل منها واقعا، نازعا عنها طابعها الأسطوري. خذ مثل (وافق شن طبقة). الأصمعي لا يقبل كل القصص التي تتحدث عن أصل هذا المثل. فشن عنده مجرد قرية كانت لناس محددتين ثم تلفت فوضعوا لها طبقا، أي غطاء، فقبل (وافق شن طبقة) والسلام! إنه ينحدر بالمثل إلى حضيض لغوي لا معنى له، ملغيا احتمالاته الأسطورية، محولا إياه إلى نكتة لغوية. وخذ أيضا المثل الغني الخطير (أكفر من حمار). فالخمار الميثولوجي الأصيل لهذا المثل يتحول على يدي الأصمعي إلى حمار عادي. ينقل عنه الميداني: (معناه لا خير فيه، ولا شيء ينتفع به. وذلك أن جوف الحمار لا ينتفع منه بشيء)⁽¹⁾. أما الكلبي فيقول عن هذا الحمار: (حمار: رجل من العمالقة). الأصمعي ينزل جلس الأسطورة عن ظهر الحمار، ويتركه يرعي قرب بيت الفلاح أو خيمة البدوي. أما الكلبي، فيبقئها على ظهره، ويكاد يؤمن بها وبصحتها.

قدرة الأصمعي اللغوية تقف أحيانا عائقا أمام فهم الأسطورة. ويمكن لنا أن نقول أنه يمثل تيار الواقعية اللغوية. وهو تيار يميل إلى أن يزيح عن الأمثال بردها الأسطوري، محولا إياها إلى واقع. وهو على تناقض مع تيار آخر، يمكن أن ندعوه بالتيار الميثولوجي، يميل إلى أن يحافظ على ارتباط الأمثال بقصصها الأسطورية، ويمثله الكلبي أصدق تمثيل. لكن علينا أن لا نتجاهل أن موقف الأصمعي وأمثاله كان ضروريا للجم تطرفات مخترعي القصص، من أمثال (العَصَّين) زيد ودغفل، الذين كانوا ينشئون أحيانا قصصا كاذبة للأمثال، كي يشبعوا توق الناس إلى الماضي الأسطوري.

(1) الميداني، جمع الأمثال.

وقد تؤدي اجتهادات بعض المفسرين إلى تعمية المثل ومنعنا من فهمه. لذا يجب التدقيق في قصة المثل، ومعرفة ما أضيف إليها من قبل المفسرين. وكمثل على ذلك هناك مثل (أقرى من مطاعيم الطير). فقد أضيفت إلى قصة المثل قصة لبيد بن ربيعة الذي كان يطعم عند هبوب ريح الصبا. وقد أدى هذا أدى إلى تفسير خاطئ للمثل. وكذا الأمر مع مثل: (دهدرين سعد القين). فقد ربط المثل بقصة مثل آخر هو (إذا سمعت بسرى القين فهو مصبح)، بسبب وجود كلمة (قين) في المثلين، مع أنه لا علاقة مباشرة بينهما.

وعلىنا بالطبع أن نعرف أننا في موقع أفضل من موقع المفسرين القدامى. فبين أيدينا مواد لم تكن لتوفر لهم أبداً، مثل نصوص مصر وسومر وبابل، إضافة إلى المجموعات الكبيرة التي جمعت من التقاليد والخرافات الشعبية. وكل هذا يساعدنا في تفهم الأمثال القديمة. لكن الأساس بالطبع هو أننا ننظر إليها من زاوية مختلفة، زاوية افتراض أنها متحجرات أسطورية.

كذلك، فإن الابتعاد عن مناخ الأسطورة وعهن عالمها قد يؤدي إلى قلب معنى ممارسة طقسية رأساً على عقب، كما سنرى مع الإله سعد في مثل (دهدرين سعد القين). فقد فهم أن الراعي حين ألقي حجراً باتجاه الإله سعد فإنه كان يكفر به، في حين أنه كان يبارس طقساً إيبانياً. وهذا يعني أن علينا الحذر من الإضافات والتفسيرات التي تلحق بقصص الأمثال، خاصة حين تأتي على خلفية الصراع بين الدين الجديد، الإسلام، وديانة الجاهلية.

تكرار

الأسطورة تكرر دائماً للذات. تكرار لا يهدأ. في كل مرة تقدم نفسها عبر مثل جديد، وعبر قصة جديدة. خذ مثلاً ثيمة الأخوين، أو الصاحيين، اللذين يُفقد أحدهما أو يموت، ليعود الثاني وحده، والتي هي تعبير عن الانقلابات الفصلية. هذه الثيمة تتكرر في قصص كثيرة جداً. كل قصة بأسماء مختلفة، لكن الجوهر واحد. وحين تملك مفاتيح قصة واحدة، سوف تكون قادراً على حل كل شبهاتها، وعندها سوف يصيبك إحساس جدي بالتكرار. لا جديد تحت الشمس. تشابه القصص وتشابه الأمثال في المعنى. كل مثل

بيت يفتح سرداب على البيت الذي يليه، بحيث يمكنك أن تنتقل من بيت إلى بيت من دون أن تحرق القوانين.

اللغز

المثل أداة بيد الأسطورة والطقس، كما قلنا. لكن المثل يلعب لعبته أيضا. فهو يعلن عن الأسطورة بطريقته الخاصة، وأدواته الخاصة. واللغز إحدى هذه الأدوات. أي أنه يحول نفسه إلى أحجية عليك أن تفكها كي تفهمه وتفهم طقسه وأسطورته. والقصة تشارك أحيانا في تصعيد الأحجية. يعني أن قصة المثل لا تفسره هكذا مباشرة، بل تطرحه كلغز أحيانا. وعليك أن تفك هذا اللغز كي تفهم معنى المثل، أي كي تفهم معنى الأسطورة.

قصة الأسطورة تتكلم بالألغاز أحيانا، وخاصة الألغاز اللغوية. تعلن الأسطورة عن ذاتها عبر لغز ما. تثير الفضول عبر اللغز. تغطي بعباءة اللغز. خذ مثل (هذا حظ جد من المبنأة)، وهو مثل يضرب في الحزم في تحديد مسؤوليتك، وتحديد ما لك وما عليك. هذا المثل لا ينكشف مطلقا من دون قصته الأصلية. إنه اختصار لأسطورة بدئية كونية. إنه عنوان المسرحية. أما القصة فهي المسرحية. لكن المسرحية تبنى على لغز، لغز لغوي. واللغز في هذا المثل يقوم على لعب على المعاني المختلفة للكلمتي (سليح) و (مبنأة). فالسليح هو البراز السائل، كما أن السليح هو ماء المطر. والمبنأة هي قطعة جلد تفرش، أي مفرش، أوقية من آدم (جلد). المثل يريد ظاهرا أن يمدحك لافتنانباهك إلى البراز والمفرش، لكنه في العمق يريدك أن تفهم أن المقصود هو المطر والقبة. يريد أن تثبت له ذكاءك فتكتشف المعنى لا أن تتلقاه مباشرة. من المؤكد أن بناء قصة المثل على هذا اللغز كان واضحا جدا في القديم. كان يمكن لأي فتي فيه قدر من الذكاء أن يكتشفه، وأن يقول لك أن المثل يعني كذا وكذا، لا كذا وكذا. الذين كانوا يعيشون في الأسطورة لم يكن المعنى يفلت من بين أيديهم في الغالب. لكن الانقطاع عن الأسطورة حول اللغز البسيط، في كثير من الأحيان، إلى لغز طلسم. وهذا ما جعل مثلا كبار اللغويين والمفسرين يظنون أن الأمر في مثل (جد والمبنأة) يتعلق بأناس يسبحون على فراشهم ويلوثونه. لقد فقدوا الصلة بالأسطورة ففقدوا معنى المثل. لم يدركوا أن السليح هو الشتاء، أي ماء المطر، وأن (جد) يعلن أنه لا

علاقة له بقاء السِّلح، أي بالماء السماوي العلوي، فهو يمثل الماء السفلي الأرضي، ماء العيون والأنهار الفيضة في الصيف.

معان سقطت

وثمة أمثال فقدت معناها الديني من سوء فهم لغوي. فقد عمد اللغويون إلى أكثر معاني كلماتها شيوعا وفسروها بها، كما هو الحال مع (أشرق ثبير كيا نغير). حيث أخذ من جذر (شرق) معنى واحد هو معنى الشروق، أي طلوع الشمس من المشرق. كما أن كلمة (نغير) قرئت بالضم لا بالفتح، فأخذت معنى مختلفا تماما. وقد أدى هذا إلى تعمية المثل، رغم أنه مثل معروف جدا، ولم ينفصل عن طقسه، طقس الحج الجاهلي. وكذا الأمر في مثل (أقرى من مطاعيم الطير)، الذي فهم بشكل خاطئ لأن اللغويين عمدوا إلى المعاني الأكثر شيوعا لجذور الكلمتين: (أقرى، مطاعيم). كما أنهم لم يدركوا معنى كلمة (الريح) مفترضين أنها مفرد الريح بكسر الراء، في حين أنها مفرد الرياح بفتح الراء، وهي تعني: الخمرة. وهكذا صار معنى المثل: أكرم من الذين يطعمون وقت هبوب ريح الصبا، بدل أن يكون معناه: أدمن من شارب الخمرة، إذا جاز لنا أن نأخذ فعل تفضيل من أدمن.

لذا قد يكون علينا أن نذهب، أحيانا، إلى المعاني الأقل استعمالا للجذر والكلمة، بل وأن نذهب إلى المعاني التي أهملت أو صارت ضئيلة الاستعمال حتى في نهاية الجاهلية وصدر الإسلام. إذ نحن نفترض أن بعض الأمثال التي وصلتنا من العصر الجاهلي كانت تستعمل كلمات صارت غير مفهومة بوضوح حتى لغالبية الناس في نهايات العصر الجاهلي. لقد جاءت من بعد الأزمان واستخدمت معنى من معاني الجذر صار مهملا ومنسباً في الاستخدام الواقعي. لذا يجب تفضيل الجذر ومعانيه تفضيلا شاملة أحيانا كي نتوصل إلى فهم كلمة غامضة في مثل.

لهجات

أكثر من ذلك، علينا أحيانا أن نذهب إلى بعض لهجات القبائل كي نفهم مثلا معروفا. فهو قد يستخدم الكلمة بالمعنى الذي تعطيه إياه لهجة هذه القبيلة لا اللهجة القرشية، أو اللغة الأدبية العامة للشعر، أو اللغة القرآنية. وكنموذج على ذلك لدينا المثل الذي يقول: (يحمل شن ويفدّي لكيز). فمن دون أن نعلم معنى التفدية في لغة عبد

القيس بن أفضى لم يكن لنا أن نفهم هذا المثل الغريب. أي أن غموض هذا المثل بالذات نابع من أنه استخدم، من جهة، لهجة خاصة لقبيلة في كلمة (يَفْذِي)، واستخدم، من جهة ثانية، معنى مهملاً تقريبا لجذر (حمل)، هو معنى البرق والمطر.

عاد وثمود

وتم إشارات تقدمها لك الأمثال في بعض الأحيان، تكون علامة لك على الطريق. فحين يقال لك في قصة المثل: هذا (رجل من قوم عاد) أو (امرأة من قوم عاد) أو (إن تميا كان قهبا من عاد). أو (امرأة من عاد يقال لها مهدد) - وكذا الأمر في ما يخص ثمود وجرهم وغيرهما - فهذه إشارة أولى إلى أنك في حقل الميثولوجيا، لا في حقل الواقع والتاريخ. هذه الإشارة تعفيك من التساؤل طويلا حول ما إذا كنت أمام مثل واقعي أم ميثولوجي. فكل هذه الأقوام أقوام دينية أسطورية. وكل القصص عنها هي قصص أسطورية. لكنها ليست موضوعة كما رأى الدكتور طه حسين. إنها أساطير وليست تاريخا. وقد كان القدماء يعرفون هذا الطراز من القصص الذي ينسب إلى عاد وثمود وجرهم وغيرها، ويعرفون أنه لا يمت للواقع بصلة، أي أنه لا يمثل أخبارا تاريخية. يقول القطامي:

أحاديث من عاد وجرهم ضلة يؤرثها العَضَّانُ زيد ودغفل
(أحاديث ضلة)، أي أحاديث ضلال وأساطير. أما زيد ودغفل فهما زيد بن الكيس النمري ودغفل الذهلي. (وكانا عالمي العرب بالأنساب الغامضة، والأنباء الخفية)⁽¹⁾.
(الأنساب الغامضة) و (الأنباء الخفية) التي كان يؤرثها أو يثورها العَضَّان هي الأساطير التي تسبح في مياهها الأمثال المغرقة في القدم. لكن الأمثال لا تقدم لنا مفاتيحها دوما، بل قد تخفيها عنا. وحينها يكون الأمر أشد صعوبة.

الأسماء

الأسماء عنصر حاسم، فهي في كثير من الأحيان جوهر المثل. بل إن الأمثال تبدو في لحظة ما كما لو أنها لعبة أسماء. لذا ففي مرات كثيرة لا يمكن فهم المثل ولا أسطورته من

(1) الميداني، مجمع الأمثال.

دون فهم هذه الأسماء. الأمثال تتحدث عن الآلهة. والآلهة في نهاية الأمر فعاليات كونية طبيعية، وفعالية كل إله تتمثل باسمه. وحين يقال: (جدع قصير أنفه)، فيجب أن نركز على كلمة (قصير) كي نفهم المثل، وكي نفهم أسطورته. فقصير هو الفترة الفيضية القصيرة للكون في مقابل الفترة غير الفيضية الطويلة.

وفي المثل (هذا حظ جد من المنة) لن نفهم معنى المثل مطلقاً إذا لم نفهم اسم (جد)، ولم ندرك وجود إله باسم جد. الأساطير تتكشف في الأمثال في غالب الأحيان، والأمثال تتكشف في أسماؤها، في أحيان كثيرة. عليه، فلك لغز اسم ما في المثل أو قصته قد يكون فاتحة لفك لغز المثل والأسطورة معا.

التصحيف:

وبسبب تقارب أشكال الحروف العربية، وعلى الأخص في الكتابة اليدوية، نشأت مشكلة التصحيف المعروفة، التي سممت الكتابة العربية في كثير من الأحيان، وأدخلتنا في متاهات خيفة. ومصطلح (التصحيف) على علاقة بالكتابة في صحيفة، وبالكتابة على الورق خاصة في وقت لاحق. وقد نشأ فرع أدبي عربي خاص يتعلق بالتحريف وكشفه. ولأننا مع الأمثال الجاهلية نتعامل مع جمل وكلمات موعلة في القدم، فإن من السهولة بمكان أن نقرأ الكلمات المكتوبة قراءة تصحيفية، أي قراءة خاطئة. ونظن أن مسألة التصحيف في الأمثال مشكلة جدية فعلاً. ونحن نعتقد، مثلاً، ان مثل (دهدرين سعد القين) مثل مصحف، وأن غموضه القاسي نابع من هذا التصحيف من حيث المبدأ. كما نعتقد أن غموض مثل (أكذب من فاخنة) نبع من خطأ تصحيفي أدى إلى ربط الجذر (فخت) بالقمر. إذ قرأ أحد اللغويين جملة: (الفخت: صوت القمر)، أي صوت الحمام القمري، على أنها: (الفخت: ضوء القمر). وهكذا دخلنا في شبهة ربط الفاخنة بالقمر، وهي لا علاقة لها به.

عليه، فلا بد للباحث أن يضع احتمال التصحيف أمام عينيه، لكن شرط أن لا يلجأ إليه إلا عند الضرورة القصوى. ذلك أن عدم القدرة على فك لغز مثل ما قد تؤدي إلى استسهال فرضية التصحيف.

يصعب تحديد موقف عام من الشعر الذي تحويه قصص الأمثال بشكل خاص، والشعر الذي تحويه القصص الأسطورية بشكل عام، كأسطورة الزباء والبسوس وغيرهما. ونحن نقصد الشعر داخل هذه القصص لا الشعر الذي يعرض لهذه القصص ويذكرها. لكن المرء قد يقترح اقتراحا للنقاش، وهو أنه كلما ضعف الشعر وتلهل كان أقرب إلى أن يكون مرتبطا بالأسطورة. وكلما اشتد واستوى وتمتّن كان أقرب إلى أن يكون إضافة لاحقة. ذلك أن ضعف الشعر يؤكد أنه ليس نتاج شعراء محترفين، بل نتاج صياغات شعبية تعرف الأسطورة وتعيشها. أي أن تهافت الشعر وهلهلته عموما دليل ارتباطه الفعلي بالأسطورة. خذ مثلا شعر عدي بن زيد العبادي. فهو شعر ضعيف، رغم أنه جاهلي قديم يفترض به أن يكون ذا لغة صعبة معقدة. وهو أمر لحظته المصادر العربية القديمة، وعزته إلى كون عدي ريفيا غير متبّد: (ولذلك تجد شعر عدي - وهو جاهلي - أسلس من شعر الفرزدق ورجز رؤبة وهما آهلان؛ لملازمة عدي الحاضرة وإبطانه الريف، وبعده عن جلالة البدو وجفاء الأعراب)⁽¹⁾. لكن إحساسا ينشأ لديك وأنت تتابع أسطورة عدي أن الشعر الذي ينسب إليه على علاقة وطيدة بأسطوريته. أي أن هذا الشعر مرتبط بالأسطورة من باب أصيل لا طارئ. ويؤكد احتواؤه على كلمات غريبة ونادرة هذا الارتباط. وكذا الأمر في ما يتعلق بالملهل، الذي يعتقد بعض المفسرين أنه سمي بذلك لأنه هلهل الشعر ورققه وأضعفه.

وكمثل على الطراز الأول نأخذ الأبيات المنسوبة إلى سعد القرقرة التي تقول:

نحن بغرس الوددي أعلمنا	منا بقود الجياد في السلف
يالهف أمي وكيف أطعنه	مستمسكا واليدان في العرف
قد كنت أدركته فأدركني	للصيد جد من معشر عنف

أما كمثال للطراز الثاني فنأخذ الأبيات التي أوردها الكلبي على لسان راعي بني ملكان عند الإله سعد:

(1) الجرجاني، الوساطة بين المتنبي وخصومه.

أتينا إلى سعد ليجمع شملنا فشتتنا سعد، فلا نحن من سعد
وهل سعد إلا صخرة بتنوفة من الأرض، لا يدعى لغبي ولا رشد

الفارق في المتانة بين النموذجين واضح تماما. فشعر سعد القرقرة ضعيف يكاد يقترب من الصياغات العامة في زماننا. أما بيتا راعي بني ملكان فآية في الاختصار والدقة في التعبير. هذا رغم أن من المفترض بالشعر المنسوب لسعد القرقرة أن يكون أسبق في الزمن بكثير. مع ذلك، فقد حكمنا في سياق الكتاب أن أبيات الراعي هي، في أغلب الظن، مضافة للقصة، وأنها من وضع شاعر محترف. إذ هي مشبعة بروح الإنكار الإسلامي للجاهلية. أما أبيات القرقرة فتعرض تفاصيل من الصعب فهم الأسطورة من دونها، الأمر الذي يؤكد ارتباطها الأصيل بالأسطورة، وشدة قدمها في آن.

بناء على هذا، يصبح حكم الدكتور طه حسين حول سبب ضعف وهلهلة شعر بعض الشعراء، مثل المهلهل وزوجة أخيه جلييلة قابلا للجدل، وحتى للنقض. فنحن مع شعر جلييلة والمهلهل في الواقع مع شعر ألفه شعراء شعبيون أو كهنة يعرفون الأساطير ويعيشونها، لا مع شعر أنتجه شعراء محترفون. يقول الدكتور طه حسين: (فمن الذي هلهل الشعر؟ لهلهل الذين وضعوه من القصص والمتحليين وأصحاب التنافس والخصومة بعد الإسلام)⁽¹⁾. ثم يضيف عن شعر جلييلة: (ولكننا لا نريد أن نترك مهلهلا دون أن نضيف إليه امرأة أخيه جلييلة التي رثت كليباً - فيما يقول الرواة - بشعر لا ندري أيستطيع شاعر أو شاعرة في هذا العصر الحديث أن يأتي بأشد منه سهولة ولينا وابتذالا، مع أننا نقرأ للخنساء وليلي الأخيلية شعرا فيه من قوة المتن وشدة الأسر ما يعطينا صورة صادقة للمرأة البدوية العربية)⁽²⁾. لكن السؤال هو: لماذا يعمد شاعر متحلل إلى أن يكتب شعرا متهافتا وينحله لجلييلة، إذا ركائته ستكشفه عند الناس؟! الأحرى به أن يبحث عن شعر قوي في هذه الحال.

(1) في الشعر الجاهلي، ص 173.

(2) المصدر السابق، ص 174.

هذا الأمر يجعلنا أميل إلى نفترض أن ركاكة الشعر شهادة له لا شهادة عليه. أي أنه يجب التفريق بين كون الشعر متحلا وبين كونه ركيكا. فركاكة الشعر المرتبط بالأساطير لا تعني أنه متحل موضوع. فشعر الأساطير يجب أن يكون لنا سهلا ومفهوما من قبل أقل الناس ثقافة. فمهمته أن يكون كذلك. بل إن ليونته وابتداله ربما تكون دليلا على أصالته وقدمه، لا على حدوئه وانتحاله. ودليل ذلك، أن بعضا من هذا الشعر على الأقل يفيد توضيح مناح من بعض الأساطير.

وحين نحكم على اللين والمهلل بأنه موضوع منحول، فهذا يعني أننا لن نستطيع استخدامه لفهم الأساطير عموما. وهذا حكم خطر وخاطيء في نظرنا. شعر جليلة والمهلل وأضرابها ليس شعرا متحلا، بل هو شعر مرتبط بالأساطير، أي أنه ليس شعر شعراء محترفين، بل شعر أتى في سياق قصص أسطوري. وهذا يعني أن شخصيات مثل المهلل وجليلة وغيرهما هي في الواقع شخصيات أسطورية، لا واقعية تاريخية.



المصادر

1. الآبي، أبو سعد منصور بن الحسين، نثر الدر في المحاضرات، نسخة إلكترونية من (نسخك):
www.alwaraq.com
2. ابن أبي الحديد، عز الدين عبد الحميد بن هبة الله بن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، نسخك:
www.alwarraq.com
3. الأزهرى، أبو منصور محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، نسخك: www.baheth.info
4. ابن الأثير المؤرخ، عز الدين أبو الحسن علي بن محمد الجزري، أسد الغابة في معرفة الصحابة،
نسخك: www.alwaraq.com
5. ابن الأثير المؤرخ، عز الدين أبو الحسن علي بن محمد الجزري، الكامل في التاريخ: نسخك:
www.alwaraq.com
6. ابن الأثير المحدث، مجد الدين، النهاية في غريب الحديث والأثر، نسخك: www.al-islam.com
7. ابن إسحق، أبو بكر محمد بن إسحق بن يسار، السيرة النبوية المسماة بكتاب المبتدأ والمبعث
والمغازي، نسخك:
8. ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم، درء تعارض العقل والنقل، نسخك:
www.islamport.com
9. ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم، شرح العمدة في الفقه، نسخك:
www.almeshkat.net
10. ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، تاريخ ابن خلدون «كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر»،
نسخك: www.alwarraq.com
11. ابن حبيب، أبو جعفر محمد بن حبيب بن أمية البغدادي البغدادي، المنطق في أخبار قریش،
نسخك: http://www.alwarraq.com
12. ابن حمدون، محمد بن الحسن بن محمد بن علي، التذكرة الحمدونية، نسخك:
www.alwarraq.com
13. ابن خلکان، شمس الدين أحمد، وفيات الأعيان، نسخك: www.almeshkat.net
14. ابن جني، عثمان الموصلی، الخصائص، نسخك: www.alwarraq.com
15. ابن جني، أبو الفتح عثمان، المبهج في تفسير أسماء شعراء الحماسة، نسخك:
www.alwaraq.com

16. ابن حبيب، أبو جعفر محمد بن حبيب بن أمية البغدادي البغدادي، المحبر، نسخلك: الوراق
www.alwarraq.com
17. ابن حزم، علي بن حزم الأندلسي، المحل، نسخلك: www.alwarraq.com
18. ابن حبيب، أبو جعفر محمد بن حبيب بن أمية البغدادي البغدادي، المنمق في أخبار قرش،
نسخلك: www.alwarraq.com
19. الأزرق، أبي الوليد محمد بن عبد الله بن أحمد، أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار، نسخلك:
www.alwarraq.com
20. الأصفهاني، أبو الفرج، الأغاني، نسخلك: www.alwarraq.com
21. إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا، نسخلك: www.alwarraq.com
22. ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن، جهرة اللغة، نسخلك: www.alwarraq.com
23. ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن، الاشتقاق، نسخلك: www.alwarraq.com
24. ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي، القانون في الطب، نسخلك:
www.alwarraq.com
25. ابن سلام، أبو عبيد القاسم، الأمثال، نسخلك: www.islamport.com
26. ابن شبة، أبو زيد عمر بن شبة بن عبيد بن رطه، تاريخ المدينة المنورة،
نسخلك: www.alwarraq.com
27. ابن سيرين، أبو بكر محمد، منتخب الكلام في تفسير الأحلام، نسخلك: www.alwarraq.com
28. ابن شاهين، الشيخ خليل، الإشارات في علم العبارات، نسخلك: www.alwarraq.com
29. ابن سيدة، أبو الحسن علي بن إسماعيل الضرير، المخصص، نسخلك: www.alwarraq.com
30. ابن سيدة، أبو الحسن علي بن إسماعيل الضرير، المحكم والمحيط الأعظم، نسخلك:
www.baheth.info
31. ابن الضياء، أبو البقاء محمد بن ضياء الدين، تاريخ مكة المشرفة والمسجد الحرام، نسخلك:
www.alwarraq.com
32. ابن طائوس، سيد عبد الكريم، فرج المهموم في تاريخ علماء النجوم، نسخلك:
www.alwarraq.com
33. ابن عباد، الصاحب إسماعيل بن عباد، المحيط في اللغة، نسخلك: www.alwarraq.com
34. ابن فارس، أبي الحسين أحمد، مقاييس اللغة، نسخلك: www.awu-dam.org
35. ابن كثير، الحافظ عماد الدين أبي الفداء إسماعيل، البداية والنهاية، نسخلك:
www.islamport.com
36. ابن قتية، أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري، عيون الأخبار، نسخلك: www.alwarraq.com
37. ابن منكل، جلال الدين محمد بن محمود، أنس الملا بوحش الفلا، نسخلك:
www.alwarraq.com
38. ابن منظور، محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي، لسان العرب نسخلك: www.baheth.info
39. ابن منظور، الإفريقي، مختصر تاريخ دمشق لابن عساكر، نسخلك: www.baheth.info

40. ابن هشام، أبو محمد عبد الملك ابن هشام بن أيوب، سيرة ابن هشام، نسخك: www.al-islam.com
41. ابن الوردي، سراج الدين، خريدة العجائب وفريدة الغرائب، نسخك: www.alwarraq.com
42. ابن المطهر، المطهر بن طاهر المقدسي، البدء والتاريخ، نسخك: www.alwaraq.com
43. برنال، مارتن، أثينا السوداء، ج 2 مجلد 1، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، 2004
44. البري، محمد بن أبي بكر الأنصاري التلمساني، الجوهرة في نسب النبي وأصحابه العشرة، نسخك: www.3lsooot.com
45. برينشارد، جيمس، نصوص الشرق الأدنى القديمة المتعلقة بالعهد القديم، الجزء الأول، ترجمة عبد الحميد زايد، وزارة الثقافة المصرية - هيئة الآثار، مشروع المائة كتاب، 1987
46. بدج، السير ولس، الديانة الفرعونية: أفكار المصريين القدماء عن الحياة الأخرى، ترجمة يوسف سامي اليوسف، دار أزمته، 1999
47. البغدادي، عبد القادر بن عمر، خزانة الأدب ولب لسان العرب، نسخك: www.islamport.com
48. البكري، أبو عبيد عبد الله بن عبد العزيز البكري، معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواقع، نسخك: www.alwarraq.com
49. البكري، أبو عبيد عبد الله بن عبد العزيز البكري، فصل المقال في شرح كتاب الأمثال، www.alwarraq.com
50. البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر، فتوح البلدان، نسخك: www.alwarraq.com
51. البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر، أنساب الأشراف، نسخك: www.alwaraq.com
52. البيروني، أبو الريحان محمد بن أحمد، الجواهر في معرفة الجواهر، نسخك: www.alwarraq.com
53. البيهقي، إبراهيم محمد، المحاسن والمساوئ، نسخك: www.alwarraq.com
54. التوحيد، أبو حنيفة علي بن محمد بن علي بن العباس، الإمتاع والمؤانسة، نسخك: www.alwarraq.com
55. التيفاشي، شرف الدين أبو العباس أحمد بن يوسف، سرور النفس بمدارك الخواص الخمس، نسخك: www.alwarraq.com
56. الثعالبي، أبو منصور عبد الملك بن محمد النيسابوري، التمثيل والمحاضرة، نسخك: www.alwarraq.com
57. الثعالبي، أبو منصور عبد الملك بن محمد النيسابوري، فقه اللغة وسر العربية، نسخك: www.alwarraq.com
58. الجاحظ، عمرو بن بحر، الحيوان، نسخك: www.alwaraq.com
59. الجاحظ، عمر بن بحر، رسائل الجاحظ، نسخك: www.alwarraq.com
60. الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن، الموازنة بين المتنبي وخصومه، نسخك: www.alwarraq.com

61. الجوهري، أبو نصر إسماعيل، الصحاح في اللغة «تاج اللغة وصحاح العربية»، نسخك: www.baheth.info
62. الحلي، أبو البقاء هبة الله محمد بن نها، المناقب الزيدية في أخبار الملوك الأسدية، نسخك: www.alwarraq.com
63. حسين، طه، في الشعر الجاهلي، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة- تونس، نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية، 1926.
64. الحلبي، نور الدين، السيرة الحلبية، نسخك: الوراق: www.alwarraq.com
65. الحموي، ياقوت أبو عبد الله بن عبد الله، معجم البلدان، نسخك: الوراق: www.alwarraq.com
66. الحميري، محمد بن عبد المنعم، الروض المطار في خبر الأقطار، نسخك: www.alwarraq.com
67. الحميري، نشوان أبو سعيد بن سعيد، رسالة الحور العين، نسخك: www.islamport.com
68. الخليل بن أحمد، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، نسخك: www.alwarraq.com
69. الدار قطني، الإكمال في رفع الارتباب عن المؤلف والمختلف في الأسماء والكنى، نسخك: www.islamport.com
70. الديمري، كمال الدين، حياة الحياة الكبرى، نسخك: www.alwarraq.com
71. الدومنيكي، الأب ا.س مرمجي، معجميات عربية- سامية، ص 158-159، مطبعة المرسلين اللبنانيين، جونية (لبنان)، 1950
72. الدينوري، ابن قتيبة أبو محمد عبد الله بن مسلم، المعارف، نسخك: www.alwarraq.com
73. الذهبي، الحافظ شمي الدين، سير أعلام النبلاء، نسخك: www.islamport.com
74. الذيب، سليمان بن عبد الرحمن، نقوش ثمودية من المملكة العربية السعودية، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، 1999
75. الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن مفضل بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، نسخك: www.saaaid.net
76. الزبيدي، مرتضى محمد بن عبد الرزاق الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، نسخك: www.islamport.com
77. الزغشري، أبو القاسم محمود بن عمر، ربيع الأبرار، نسخك: المكتبة الشاملة: www.shamela.ws
78. الزغشري، أبو القاسم محمود بن عمر، المستقصى من أمثال العرب، نسخك: www.alwarraq.com
79. الزغشري، أبو القاسم محمود بن عمر، الكشاف، نسخك: www.altafsir.com
80. زقطان، محمد، ذكريات الجنوب، 1997، عمان، بلا دار نشر، ص 54
81. السبكي، تاج الدين بن علي بن عبد الكافي، طبقات الشافعية الكبرى، نسخك: www.alwarraq.com
82. السراج القارئ، أبو محمد جعفر بن أحمد بن الحسين، مصارع العشاق، نسخك: www.alwarraq.com

83. سليم، د. أحمد أمين، دراسات في تاريخ وحضارة الشرق الأدنى القديم؛ مصر والعراق؛ دراسة حضارية، دار النهضة العربية، بيروت، 2002
84. السمعاني، أبو سعيد عبد الكريم بن محمد بن منصور، كتاب الأنساب، نسخك: www.alwaraq.com
85. السهيلي، أبو القاسم عبد الرحمن، الروض الأنف في تفسير السيرة النبوية لابن هشام، نسخك: www.alwaraq.com
86. السيوطي، جلال الدين، في حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة، نسخك: www.alwarraq.com
87. السيوطي، جلال الدين أبو الفضل عبد الرحمن بن أبي بكر، المزهر، نسخك: www.alwarraq.com
88. السيوطي، جلال الدين، أسرار الكون، نسخك: المكتبة الشاملة: www.islamport.com
89. السيوطي، جلال الدين، الشمائل الشريفة، نسخك: www.almeshkat.net
90. الشامي، شمس الدين، سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد، نسخك: www.alwarraq.com
91. الشيباني، أبو عمر إسحق بن مرار، الجيم، نسخك: www.almeshkat.net
92. الصاغان، رضي الدين الحسن بن حيدر علي، العباب الزاخر، نسخك: www.islamport.com
93. الطبري، محمد بن جرير، تهذيب الآثار، نسخك: www.alsunnah.com
94. الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري تاريخ الرسل والملوك، أو الأمم والملوك، نسخك: www.islamport.com
95. الضبي، الفضل بن محمد بن يعلى بن سالم الضبي، أمثال العرب، نسخك: www.alwarraq.com
96. العسقلاني، ابن حجر أبو الفضل الحافظ أحمد بن علي، فتح الباري في شرح صحيح البخاري، نسخك: www.almeshkat.net
97. العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن مهران، جهرة الأمثال، نسخك: www.alwaraq.com
98. علي، جواد، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، نسخك: <http://www.islamport.com>
99. علي، محمد توفيق، الأمثال العربية والعصر الجاهلي، دار النفائس، بيروت، 1988، ص 229-230.
100. فهد، توفيق، الكهانة العربية قبل الإسلام، ترجمة حسن عودة، دار قدمس للنشر والتوزيع، دمشق، 2007، ص 34
101. الفيروزآبادي، أبو إسحاق إبراهيم، القاموس المحيط، نسخك: www.alwaraq.com
102. فياض، نبيل، نصاب يهوديان حول بدايات الإسلام، ترجمة وتحقيق، تقديم: برنارد لويس، دار الفنون للطباعة والنشر والتوزيع تاريخ النشر، 2004

103. الكتاب المقدس، دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط
104. الكتبي، محمد ابن شاعر، في فوات الوفيات، نسخك: www.alwarraq.com
105. الكنان، محمد بن الكتاني الطيب، التشبيهات من أشعار أهل الأندلس، نسخك: www.islamport.com
106. الكلبي، هشام بن محمد بن السائب الكلبي، الأصنام، نسخك: www.alwarraq.com
107. كنعان، د. توفيق، الأولياء والمزارات الإسلامية في فلسطين، ترجمة نمر سرحان، منشورات وزارة الثقافة الفلسطينية بالتعاون مع دار الناشر - رام الله، 1998، ص 221-222
108. القرآن الكريم
109. القرطبي، محمد بن أحمد، تفسير القرطبي «الجامع لأحكام القرآن»، نسخك: www.alwarraq.com
110. القزويني، زكريا بن محمد، آثار البلاد وأخبار العباد، نسخك: www.alwarraq.com
111. القلقشندي، أحمد بن علي، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، نسخك: www.alwarraq.com
112. المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد، الكامل في اللغة والأدب، نسخك: www.alwarraq.com
113. المتقي الهندي، علي بن حسام الدين، كنز العمال في سنن القوال والأفعال، نسخك: www.alwarraq.com
114. المرادي، محمد خليل، سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر، نسخك: www.alwarraq.com
115. المرزباني، أبو عبيد الله محمد بن عمران بن موسى، الموشع في مأخذ العلماء على الشعراء، نسخك: www.alwarraq.com
116. المرزوقي، أبو علي أحمد بن محمد، الأزمنة والأمكنة، نسخك: www.alwarraq.com
117. المسعودي، علي بن الحسين بن علي، مروج الذهب، نسخك: www.alwarraq.com
118. المعري، أبو العلاء أحمد بن عبد الله التنوخي، رسالة الصاهل والشاحج، نسخك: www.alwarraq.com
119. المقرئ، تقي الدين، خطط المقرئ «المواظ والاعتبار بذكر الخطوط والآثار»، نسخك: www.alwarraq.com
120. الميداني، أبو الفضل أحمد بن محمد الميداني النيسابوري، مجمع الأمثال، نسخك: www.alwarraq.com
121. الميني، عبد العزيز، سطر اللآلي في شرح آمالي القاضي، نسخك: www.alwarraq.com
122. موني، برناديت، ترجمة ماهر جويجاني، المعجم الوجيز في اللغة المصرية، دار الفكر للنشر والدراسات والتوزيع، القاهرة، 1999
123. النشائي الأربلي، أبي المجد أسعد بن إبراهيم، المذاكرة في ألقاب الشعراء، نسخك: www.alwarraq.com
124. النويري، شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب، نهاية الأرب في فنون الأدب، نسخك: www.alwarraq.com
125. هيرودت، تاريخ هيرودت، ترجمة عبد الإله الملاخ، المجمع الثقافي، أبو ظبي، 2001

126. الممداني، أبو محمد الحسن بن أحمد بن يعقوب، صفة جزيرة العرب، نسلك: www.alwarraq.com
127. الهيثمي، الحافظ نور الدين علي بن أبي بكر، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، نسلك: www.alwarraq.com
128. الطوطا، جمال الدين محمد بن يحيى الأنصاري، غرر الخصائص الواضحة و غرر النقائص الفاضحة، www.alwarraq.com
129. الطوطا، جمال الدين محمد بن يحيى الأنصاري، مباهج الفكر ومناهج العبر، نسلك: www.alwarraq.com
130. الواقدي، محمد بن عمر، المغازي، نسلك: www.alwarraq.com
131. اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر بن وهب بن واضح، تاريخ اليعقوبي، نسلك: www.alwarraq.com
132. اليوسي، الحسن بن مسعود أبو علي نور الدين، زهر الأكم في الأمثال والحكم، نسلك: www.alwarraq.com
133. ، New York، Oxford University Press، Egyptian Mythology، Geraldine، Pinch ، 2002-
134. ، London-New York، World Classics، The Golden Bough، James George، Frazer 1994-

ملحق

الطائر المخمور

من بين أصنام العرب الكثيرة، لدينا صنمان غامضان جدا: (مجاور الرياح) و(مطعم الطير). ومن شدة غموض هذين الصنمين فنحن ما نكاد نضبط لفظهما. كما أننا لا نعرف عنهما إلا اسميهما، وإلا حقيقة أنها نصبا على جبلي الصفا والمروة، أي في مكان شعيرة السعي: (ونصبوا على الصفا صنما يقال له: مجاور الرياح، وعلى المروة صنما يقال له: مطعم الطير)⁽¹⁾. وهذا قد يوحى، منطقيا، أن هذه الشعيرة على علاقة وطيدة بهما، أو أنها تخصهما بالذات.

وإن كان الأمر كذلك بالفعل، فلا بد أنهما صنمان مركزيان في ديانة مكة قبل الإسلام. عليه، فربما أوصل حل لغزهما إلى حل ألغاز كثيرة في ديانة مكة قبل الإسلام، أو مكنتنا من التقدم على هذا الطريق على الأقل.

وتختلف المصادر العربية في ضبط الاسم الأول، بالذات، بشدة. فهو في غالب الأحيان (مجاور الرياح)، لكنه أحيانا (نهيك مجاور الرياح). بل إن هناك ما يدل على أنه يأتي أيضا بصيغة أخرى هي: (مباري الرياح)، كما سنرى.

ومن شدة غموض (مجاور الرياح) هذا، لم نحاول المصادر العربية، حتى ولو محاولة، أن تفسر لنا معنى اسمه، أو أن تلقي، ولو ضوءا ضئيلا عليه. فهي لم تقل لنا لم يجاور الرياح، أو يباريها؟ ولأي هدف يفعل ذلك؟ ولم يكون نهيكا؟

(1) تاريخ يعقوبي، مجلد 1، ص 254.

لقد وقفت تجاهه بلا حيلة، لأنها في عمى عن طبيعته مثلنا تماما.

مطعم الطير

أما الصنم الثاني فلا خلاف على ضبط اسمه. ورغم أن المصادر العربية لم تحاول مطلقا شرح معنى اسمه، وهو أمر غريب حقا، فإنه قد يكون لدينا بعض المعلومات غير المباشرة عنه. إذ لدينا مثلا بطن قبلي مشهور يدعى مطعم الطير: (وبنو مُطْعِمِ الطير: بطن منهم)⁽¹⁾. وحين يسمى بطن قبلي باسم صنم معروف، فإننا سنفترض وجود إله يحسده هذا الصنم، وأن هذا البطن من عباده. كذلك أطلق لقب مطعم الطير على بعض الشخصيات في الجاهلية. ومن هؤلاء واحد من عائلة الشاعر المشهور حسان بن ثابت:

وجدي خطيب الناس يوم سميحة وعمي ابن هند مطعم الطير خالد
كما لقب جد النبي محمد ﷺ بمطعم الطير. ونحن نعلم أن المصادر العربية تدخل، في كثير من الأحيان، مواد جاهلية في سيرة عائلة النبي. لذا فنحن نأخذها على أنها تنقل تقليدا جاهليا قديما وتنسبه لعائلة الرسول، وليس أكثر من ذلك. وهذا يعني أننا نناقش التقليد الجاهلي، ولا نناقش صحة نسبة هذا التقليد لعائلة النبي.

جد الرسول، عبد المطلب، إذن، كان يلقب حسب هذه المصادر بمطعم الطير. وحين تعطيه هذا اللقب فهي لا تربط بين هذا اللقب وبين الصنم. فكل واحد منهما مطعم طير، لكن بلا أي علاقة بينهما. أما نحن، فنستطيع أن نفترض وجود علاقة. أي أن نفترض أن عبد المطلب ربما كان كاهنا لمطعم الطير.

أما المصادر العربية فتقول لنا أن عبد المطلب لقب بمطعم الطير لأنه حين افتدى ابنه عبد الله الذبيح، والد النبي، في حادثة حفر بئر زمزم، بهائة من الإبل، نحرها تاركا لحمها طعاما للطيور:

(وسمي مطعم طير الساء؛ لأنه حين أخذ في حفر زمزم، وكانت قد اندفنت، جعلت قريش تهزأ به، فقال: اللهم إن سقيت الحجاج ذبحت لك بعض ولدي؛ فأسقى

(1) ابن دريد، الاشتقاق.

الحجيج منها؛ فأفرج بين ولده، فخرجت القرعة على ابنه عبد الله. فقالت أحواله بنو مخزوم: أرض ربك وافد ابنك، فجاء بعشر من الإبل فخرجت القرعة على ابنه، فلم يزل يزيد عشرًا عشرًا، وكانت القرعة تخرج على ابنه، إلى أن بلغها المائة فخرجت على الإبل، فحرقها بمكة في رؤوس الجبال؛ فسمي مطعم الطير⁽¹⁾.

قد يفهم المرء من هذا الخبر أن والد الرسول ﷺ ربما كان هو الآخر مثل والده عبد المطلب مطعمًا للطير. فقد افتدي بالإبل التي جعلت طعامًا للطير في رؤوس الجبال. وهذا يعني رمزيا أن الطيور أكلت من لحم عبد الله. أي أنه هو أيضًا قد أطعم الطير من لحمه. غنه مطعم طير بشكل ما. ونظن أن ما يتحدث عنه الجبر إنما هو احتفال تكريس لعبد الله كي يخلف والده ككاهن للإله مطعم الطير.

وفي خبر آخر عن أبي طالب، عم الرسول، يضاف لنا لقب ساقى الحجيج إلى مطعم الطير:

(وقيل: أن أبا طالب كان يحضر في الأيام {أي الحروب} ومعه رسول الله ﷺ، فإذا حضر هزمت كنانة قيسًا، فعرفوا البركة بحضوره، فقالوا: يا ابن مطعم الطير وساقى الحجيج لا تغب عنا فإننا نرى مع حضورك الظفر والغلبة. قال: فاجتنبوا الظلم والعدوان والقطيعة والبهتان فإني لا أغيب عنكم. فقالوا: ذاك لك. فلم يزل يحضر حتى فتح عليهم)⁽²⁾.

وثم خبر غريب آخر، تكرر المصادر العربية بمتعة، يمكن له أن يشي بأن والد الرسول ذاته ربما كان بالفعل يلقب بمطعم الطير، كما افترضنا أعلاه. وهو ما قد يدل على أن الكهانة لمطعم الطير كانت متوارثة في عائلة عبد المطلب. الخبر يتعلق بقصة زواج الرسول من ليلى بنت الخطيم، وهو زواج لم يتب له أن يتحقق:

(أقبلت ليلى بنت الخطيم إلى النبي ﷺ، وهو مول ظهره الشمس، فضربت على منكبه، فقال: من هذا أكله الأسد؟، وكان كثيرًا ما يقولها، فقالت: أنا ابنة مطعم الطير

(1) الزمخشري، الفائق.

(2) تاريخ يعقوبي، مجلد 2، ص 15-16.

ومباري الريح أنا ليلي بنت الخطيم، جنتك لأعرض عليك نفسي، تزوجني. قال: قد فعلت. فرجعت إلى قومها، فقالت: قد تزوجني النبي ﷺ، فقالوا: بش ما صنعت، أنت امرأة غيري، والنبي صاحب نساء تغارين عليه فيدعو الله عليك، فاستقيليه نفسك. فرجعت، فقالت يا رسول الله: أقلني، قال قد أقلتك⁽¹⁾.

هنا نجد أن ليلي بنت الخطيم هي أيضا بنت مطعم الطير ومباري الريح. ومن الصعب علينا أن لا نربط بين مباري الريح ومجاور الريح. وعلى الأغلب فهم الشيء ذاته مع تحريف قليل. وهذا يعني أن بنت الخطيم تحمل لقباً فيه إسمان يشبهان اسمي الصنمين المنصوبين على الصفا والمروة ذاتهما! ولو صح هذا لكان علينا أن نفترض أن ليلي بنت الخطيم كانت ابنة رجل يكهن لهذين الصنمين معا. لكننا نشك في أن اضطراباً ما أصاب الخبر، أدى إلى ربطت بنت الخطيم خطأ بمطعم الطير ومباري الريح. يؤكد هذا أننا لم نسمع أحداً يقول لنا أن أخاها الشاعر المعروف قيس بن الخطيم هو ابن لمطعم الطير ومباري الريح. ولو كانت هي ابنة رجل يلقب بمطعم الطير ومباري الريح، لكان هو أيضاً ابن هذا الرجل.

وهناك دلائل من داخل الرواية على أن المفسرين قصروا عن فهم قصة الرسول ويلي بنت الخطيم. خذ، مثلاً، قول الرسول المازح لليلي: (من هذا أكله الأسد؟). فقد فهم المفسرون مزاح الرسول هذا على أنه نبوءة بموت ابنة الخطيم بنهشة أسد. من أجل هذا جعلوها في ملحق للخبر تموت لاحقاً بنهشة أسد، تحقيقاً لهذه النبوءة القائمة على سوء فهم كلام الرسول. ومن الواضح، بالنسبة لنا، أن الرسول كان يمزح في قوله. والرواية ذاتها تؤكد أن هذه الجملة كانت مزحة دائمة من مزحاته، فهو: (كان كثيراً ما يقولها) على حد تعبير الخبر. إنها مزحة لطيفة معروفة بقولها لأناس كثيرين، ولم تكن خاصة بابنة الخطيم حتى تفهم كنبوءة. عليه، فنحن أمام فرضين بشأن هذا الخبر:

(1) ابن سعد، الطبقات.

الأول: أن تكون ليلي ردت على مزحة الرسول (من أكله الأسد؟) بمزحة مقابلة حين قالت: أنا بنت مطعم الطير ومباري الريح، أي أنها بنت الصنمين الإلهين، وهذا يعني أنها لا تؤكل من الأسود.

الثاني: أن اضطرابا ما حصل وجعل حديث بنت الخطيم يتحول من خطاب للرسول إلى حديث عن نفسها. وفي هذه الحال يكون ما قالته المرأة: أنا ليلي بنت الخطيم، يا ابن مطعم الطير ومباري الريح. أي أنها وصفت الرسول بأنه ابن مطعم الطير ومباري الريح وليس نفسها. وهذا ما يتوافق مع كون جد الرسول قد دعي باسم مطعم الطير. كما يتوافق مع فرضيتنا بأن والده كان في الحقيقة مطعما للطير أيضا. أي أن الرسول هو بالفعل ابن لرجل يحمل لقب مطعم الطير.

ومن المحتمل أن كل هذا الاضطراب نابع من رغبة عميقة من المصادر العربية في إبعاد عائلة الرسول عن أن تكون لها علاقة بصنم محدد هو مطعم الطير. فرغم أن عائلة الرسول كانت تتبع الديانة الجاهلية، التي جهاها الإسلام، فإن كثيرا من المصادر العربية ظل يتحرج من ربط جد الرسول بكهانة صنم محدد.

لكن، إذا كانت ليلي بنت الخطيم وصفت الرسول بأنه (ابن مطعم الطير ومباري الريح)، فإن هذا سيقودنا حتما إلى التساؤل حول علاقة هذا الوصف بالوصف في رواية البعقوبي: (يا ابن مطعم الطير وساقى الحجيج). أي أننا أمام التناظر التالي:

ابن مطعم الطير ومباري الريح ابن مطعم الطير وساقى الحجيج
هذا التناظر قد يدفعنا إلى الافتراض أن مباري الريح وساقى الحجيج على علاقة ببعضهما، أو أنهما يعنinan الشيء ذاته. وبما أننا نفترض أي أن مباري الريح تحريف لمجاور الريح، فإننا نكون أمام التناظرات التالية:

مطعم الطير و: ساقى الحجيج

مطعم الطير و: مباري الريح

مطعم الطير و: مجاور الريح

هذه التناظرات قد توصلنا إلى أن الأسماء الثلاثة (ساقى الحجيج، مباري الريح، مجاور الريح) هي الطرف المقابل لمطعم الطير. أي أنها جميعاً تساوي الصنم مجاور الريح. وهذا ما يجعلنا نفترض أن الصنم مباري الريح على علاقة بالسقاية، سقاية الحجيج. وبما أننا نفترض أن مباري الريح مجرد تحريف ما لمجاور الريح، فغنتنا نتوصل إلى أن هذا الصنم، أي مجاور الريح، على علاقة بالسقاية. أو لنقل أن هذا يعني أن (ساقى الحجيج) ترجمة لاسم (مجاور الريح) توضح مهمته الدينية. وحين تقول ابنة الخطيم للنبي (يا ابن مطعم الطير وساقى الحجيج) فإنه يشبه تماماً أن يقال: (يا ابن مطعم الطير ومجاور الريح).

لكن هذا يؤدي إلى مشكلة. فلا يوجد أي دليل على أن أحداً من عائلة الرسول كهن لمجاور الريح. غير أنه يمكن الافتراض أن ذكر (ساقى الحجيج) بدل (مجاور الريح) في خبر أبي طالب، وتحريف (مجاور الريح) إلى (مباري الريح) في خبر بنت الخطيم ربما كان ينشأ عن أن عائلة الرسول قد حصلت على سقاية الحجيج من دون أن تكون لها علاقة بالصنم الذي يمثلها في الأصل. وهذا ما قد يشي بأنه قد حدث، منذ ما قبل الإسلام، انقسام بين سقاية الحجيج وبين الكهانة للصنم، رغم أنهما في الأصل مترابطان. عليه، يكون تحريف المصادر العربية قصد الإشارة إلى أنه ما من علاقة لعائلة الرسول بمجاور الريح.

وإذا صح أن مجاور الريح على علاقة بالسقاية في الأصل، فمن المنطقي أن نفترض أن نظيره ومقابله (مطعم الطير) على علاقة بـ (الرفادة). فالرفادة نظير السقاية في تقليد مكة. واسم (مطعم الطير) ذاته يدعم هذا الاحتمال. فهو (مطعم) في حين أن الرفادة هي الدعم والإطعام. إذ (المِرْفَدُ الرَّفْدُ وهو القدح الضخم الذي يقرى فيه الضيف) حسب اللسان، كما أن (الرَّفَادَةُ شيء كانت قُرَيْش تترافد به في الجاهلية، فيُخْرَج كل إنسان ماله بقدر طاقته فيجمعون من ذلك ماله عظيم أيام الموسم، فيشترون به للحاج الجزر والطعام والزبيب للنبذ، فلا يزالون يُطْعَمُونَ الناس حتى تنقضي أيام موسم الحج)⁽¹⁾. وهكذا فالصنمان - وكهانتها - يشاران إلى علاقة محددة بالسقاية والرفادة:

(1) ابن منظور، لسان العرب.

مطعم الطير = الرفادة

مجاور الريح = السقاية

السقاية والرفادة، إذن، شأنان دينيان على علاقة بالصنمين مطعم الطير ومجاور الريح. ومن يقوم بأمر الرفادة يخدم مطعم الطير، ويكهن له، ومن يقوم بالسقاية يخدم مجاور الريح، ويكهن له.

هذا هو الاستنتاج الأهم الذي توصلنا إليه.

فهل بدأ وجه الصنمين يتضحان، رغم بعد الزمن؟

مجاور الريح

لكن، إذا كان استنتاجنا صحيحا، فلماذا لا يعكس اسم (مجاور الريح) مباشرة فكرة السقاية، بالطريقة التي يعكس فيها اسم (مطعم الطير) فكرة الرفادة، أي إطعام الطعام؟ فالاسم (مجاور الريح) لا يوحي لفظيا بأي علاقة بالسقاية، سقاية الحجيج؟ السبب، في ما نعتقد، هو أن تصحيفا أصاب الاسم فجعله لا يبدي علاقة بالسقاية. ونحن نعرف كم هي خطيرة مشكلة التصحيف في اللغة العربية. فبسبب تشابه رسم كثير من الحروف، وبسبب تأخر التنقيط والشكل، حصل كم هائل من التصحيفات التي جعلت من فهم أديان العرب في الجاهلية، وغيرها، أمرا يكاد يكون مستحيلا في بعض الحالات. ولدينا عند مثل بديع على هذا التصحيف المرير. يقول البيروني في سياق نقاش موضوع يد الصنم (هبل) المكسورة:

(قيل إن صنم هبل، الذي كان في الكعبة أيام الجاهلية، كان من عقيق مكسور اليد اليمنى قد أضافوا إليه يدا من ذهب. وذلك عجب، فإن أهل الهند لا يستحسنون من أصنامهم ما أصابته آفة من كسر أو نقر وأمثالها، ويبعدونه. فكيف استجاز أهل مكة تعظيم صنم أقطع، وكثير من الناس يكرهون العقيق بسبب العقوق، ويقولون أن ما ورد في الأثر «تختما بالعقيق» هو تصحيف من الرواة فإنه أمر بالتخيم والنزول بوادي العقيق؟ وهذه عادة أمثالهم كال معروف من غسل رسول الله ﷺ حصي الجمار، فإن أحد أختام المحدثين أملاه: أنه كان ﷺ يغسل حصي الجمار. فسأله السامع عن سبب ذلك،

فقال: تواضعوا يا بني! وكأنه قاسه على تواضع المسيح عليه السلام بغسل أرجل الحوارين (البيروني، الجماهر).

وهكذا، فقد حول التصحيف (حصى الجمار) إلى (حصى الجمار)! هذه هي مشكلة التصحيف في العربية. إنها قادرة على إيصالنا إلى أشياء لا تصدق!

بناء عليه، يجوز لنا أن نعتقد أن تصحيفا قد حصل لاسم الصنم الأمر الذي أبعدنا عن أن يبدي علاقة ما بالسقاية. وإذا نجح هذا الفرض في إلقاء ضوء ما على هذا الصنم، وفي التوافق مع ما لدينا من مادة حول ديانة مكة، فإنه يكون فرضا صالحا. وفرضنا يقوم على أن الشق الأول من اسم الصنم (مجاور الرياح)، أي كلمة (مجاور) هو من جذر (جوز) وليس من (جور). أي أنه (مجاوز). أي أن التصحيف حصل من خلال ضياع النقطة. وجذر جوز يعطي معنى السقاية: (الجواز: الماء الذي يسقاه المال من الماشية والحُرث ونحوه. وقد استَجَزَتْ فلانا فأجازني إذا سقاك ماء لأرضك أو لماشيتك... وجَوَّزَ إليه: سقاها. والجوزة: السقية الواحدة، وقيل: الجوزة السقية التي يجوز بها الرجل إلى غيرك... ابن السكيت: الجواز السقي. يقال: أجزونا، والمستجيز: المستسقي)⁽¹⁾.

ويضيف صاحب بن عباد: (الجواز: الماء الذي يسقاه المال من الماشية والحُرث. يقال: استجَزْتُ فأجازني: إذا سقاك ماء لأرضك أو لماشيتك. وفي المثل: «لكل جابه جوزة ثم يمنع»... أجزني: أي أعطني ماء حتى أجوز عنك)⁽²⁾. ويزيد الجوهري: (الجواز أيضا: السفى. والجوزة: السفية. واستجَزْتُ فلانا فأجازني، إذا أسقاك ماء لأرضك أو ماشيتك)⁽³⁾.

عليه، فجذر جوز يشير إلى سقاية الماء. بهذا يمكن لنا أن نفترض أن (مجاور) في الأصل كانت (مجاوز) أو (مَجَوَّز) بمعنى (ساقى).

(1) ابن منظور، لسان العرب.

(2) صاحب بن عباد، المحيط.

(3) الجوهري، الصحاح.

لكن ما معنى الاسم (مجاوز الريح) بناء على ذلك؟ وكيف يمكن أن يكون هناك ساقيا للريح؟!

للإجابة على هذا السؤال نقول أن كلمة الريح في هذا الاسم تعني الخمرة. وهي مفرد الرِّيح بفتح الراء وتشديدها. والرِّيح هي الخمرة بالعربية: (الرِّيح، بالفتح: الراح، وهي الخمر، وكل خمر رِيح وراح... قال امرؤ القيس:

كأن مكاكي الجـواء غديّة

نشاوى تساقوا بالرِّيح المفلفل)⁽¹⁾. يضيف المعاني: (أراد بالرياح الراح فزاد ياء، شبهها بنشاوى لكثرة أصواتها وغنائها) (الدينوري، المعاني). ويزيد الجوهري: (والرِّيح بالفتح: الراح، وهي الخمر)⁽²⁾.

عليه فنحن نفترض أن الاسم في الأصل (مجاوز الرِّيح)، أي ساقى الخمر، ثم صُحِّف إلى (مجاور الريح). أي أن الزاي صحفت إلى راء، ثم تحولت الرياح إلى الريح. لكن هناك احتمال أن تكون الاسم في الأصل (مجاوز الريح) أي أنه لم يحصل تغيير من الرياح إلى الريح، وأن التصحيف أصاب الجزء الأول من الاسم فقط. فرغم أنه لم يردنا سماعا، وبشكل مباشر، أن للرِّيح مفرد، أو أنها تأتي بصيغة المفرد، أي الريح، فعلينا أن لا نستبعد أن يكون لها مفرد سقط ولم يصلنا. وإذا صح هذا، وهناك مثل عربي قديم يقول: (أقرى من مطاعيم الريح). وتفسره المصادر العربية على أنه يعني: أقرى من الذين يطعمون وقت هبوب ريح الصبا. نحن نعتقد أن هذا المثل يعني: ألزم من شاربي الخمرة. أي أن الريح هنا هي مفرد للرِّيح، وأن مطاعيم هنا تعني الشاربين. يدل هذا على أن أبا محجن الثقفي، الشاعر والفارس، كان واحد من مطاعيم الريح: (أقرى من مطاعيم الريح: وهم أربعة؛ أحدهم أبو محجن الثقفي)⁽³⁾. كما أنه عمه كان واحدا منهم. وسيرة

(1) ابن منظور، لسان العرب.

(2) الجوهري، الصحاح.

(3) الأبي، نثر الدر.

أبي محجن في الحقيقة هي سيرة السكر والخمر، فقد كان بها مغرى ومغرم. وهو الذي ينسب إليه هذا البيتان في الخمرة:

إذا مت فادفني إلى جنب كرمة تروي عظامي بعد موتي عروقتها
ولا تدفني بالفلاة فلاني أخاف إذا مامت أن لا أذوقها
وإذا صح هذا، فهو يدعم فكرة أن اسم الصنم هو: (مجاوز الريح)، أي ساقى الخمرة.

لكن قد يقول قائل: حسنا، لكن اسمه (مجاوز الريح)، أي ساقى الخمر، فما علاقة الخمر بسقاية الحجيج. فنحن نعلم أن سقاية الحجيج تتعلق بالماء لا بالخمر؟ والجواب: أن السقاية كانت في أصلها الجاهلي تتعلق بالخمر وبالماء، وربما كان الخمر هو الأول. ويجزينا د. جواد علي في الفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام أن: موضوع السقاية موضوع غامض. فبينما نجد أهل الأخبار يفسرون السقاية بأنها سقاية المحتاجين من الحجاج بالماء مجانا، نجدهم من ناحية ثانية يتحدثون عن السقاية على إنها سقاية الحجاج من الزبيب المنبوذ بالماء. وهذا ما يجعلنا قريين من النبيذ. وقد ظل تقليد شرب النبيذ في الحج قائما حتى ما بعد الإسلام ذاته، حسب بعض الأحاديث. إذ نخير عن الصحابي (طاووس) أن: (الشرب من النبيذ من تمام الحج)⁽¹⁾. نحن نعلم، بالطبع، أن هناك من يشكك بحديث طاووس، لكننا نعلم أيضا أن موضوع النبيذ كله موضوع إشكالي في الإسلام. فهناك من يجلله، وهناك من يجرمه. وعلى الأقل فهناك مذهب واحد من مذاهب السنة الأربعة يجلله هو المذهب الحنفي.

بناء على ذلك، يحق لنا أن نربط بين هذا الطقس وبين الصنم (مجاوز الريح)، أي ساقى الخمرة أو النبيذ من هذه السقاية. وسنرى في وقت لاحق أن تحويل الماء إلى خمر في فاكهة فصل الصيف، هو من مهمات (مجاوز الريح). وهكذا فالماء والخمر شيء واحد في الأصل.

(1) ابن سعد، الطبقات.

هل نتعسف في استنتاجاتنا، ونرسم الأمور بناء على رغباتنا؟

إذا كان هناك من يمكن له أن يفترض ذلك، فسوف نذهب معه إلى القرآن وإلى العهد القديم، لتتقصى قصة يوسف السجين. فهناك سنجد أيضا أسطورة مطعم الطير وساقى الخمر بتماها وكماها. وهناك سيتضح أكثر فأكثر لنا طابع هذين الصنمين.

إني أداني أعصر خمرا

ورد في القرآن في سورة يوسف:

﴿ وَدَخَلَ مَعَهُ السِّجْنَ فَتَيَانٍ قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرْنِي آعِصِرُ خَمْرًا وَقَالَ الْآخَرُ إِنِّي أَرْنِي أَخْبِلُ فَوْقَ رَأْسِي خُبْرًا تَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْهُ نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِ إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْضِينَ ﴿٣٦﴾ قَالَ لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِ إِلَّا نَبَّأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَكُمَا ذَلِكَمَا مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّي إِنِّي تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ كَافِرُونَ ﴿٣٧﴾ ﴾ [يوسف: 36-37]. وتضيف السورة: ﴿ بِصَنْجِي السِّجْنِ أَمَّا أَحَدُكُمَا فَيَسْقِي رَبَّهُ خَمْرًا وَأَمَّا الْآخَرُ فَيُصْلَبُ فَتَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْ رَأْسِهِ. قُضِيَ الْأَمْرُ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ ﴿٣٨﴾ ﴾ [يوسف: 41].

الأمر شديد الوضوح: فهناك فتیان مع يوسف في السجن: واحد يقول ﴿إِنِّي أَرْنِي آعِصِرُ خَمْرًا﴾، وهذا يعني أنه مطعم للطير في الحقيقة. أما الثاني فيقول ﴿إِنِّي أَرْنِي أَخْبِلُ خَمْرًا﴾، فيفسر له يوسف رؤياه، بأنه سيسقي مليكه خمرًا، أي أنه ساقى خمر، أي مجاوز ربح. وهذا يعني أننا أمام فعاليتي الصنمين إياهما: مطعم الطير ومجاوز الربح.

وقد تعطينا قصة عبد المطلب مع ابنه الذبيح معلومة عن الصنم مطعم الطير. فعبد المطلب كان سينحر ابنه، لكنه استعاض عن لك بأن فداه بهائة بعير، وجعل الطير تأكل منها. وهذا ما قد يشير إلى أن كاهن مطعم الطير يجب أن يكون ذبيحا قتيلا. وأن يكون الكاهن ذبيحا يعني أن الإله الذي يكهن له يجب أن يكون ذبيحا أيضا. فالكاهن يمثل دور إله، ويأخذ اسمه.

لكن ما أورده القرآن مختصرا، يرد أشد وضوحا في العهد القديم. فهو يوضح لنا أن الفتى الأول هو (ساقى الخمر) في حين أن الثاني (خباز):

(وحدث بعد هذه الأمور أن ساقى ملك مصر والحجاز أذنباً إلى سيدهما ملك مصر. فسخط فرعون على خصييه رئيس السقاة ورئيس الخبازين. فوضعهما في حبس رئيس بيت الشرط في بيت السجن المكان الذي كان يوسف محبوساً فيه. فأقام رئيس الشرط يوسف عندهما فخدمهما. وكان أياماً في الحبس، وحلما كلاهما في ليلة واحدة كل واحد حلمه كل واحد بحسب تعبير حلمه. ساقى ملك مصر وخبازه المحبوسان في بيت السجن. فدخل يوسف إليهما في الصباح ونظرهما وإذا هما مغتبان. فسأل خصيي فرعون اللذين معه في حبس بيت سيده، قائلاً لماذا وجهكما مكدان اليوم. فقالا له حلمنا حلماً وليس من يعبره. فقال لهما يوسف أليست لله التعابير. قصا علي فقصر رئيس السقاة حلمه على يوسف وقال له كنت في حلمي وإذا كرمة أمامي. وفي الكرمة ثلاثة قضبان. وهي إذا أفرخت طلع زهرها وأنضجت عناقيد عنباً. وكانت كأس فرعون في يدي. فأخذت العنب وعصرته في كأس فرعون وأعطيت الكأس في يد الفرعون. فقال له يوسف هذا تعبيره. الثلاثة قضبان هي ثلاثة أيام. في ثلاثة أيام يرفع فرعون رأسك ويردك إلى مقامك. فتعطي كأس فرعون في يده كالعادة الأولى حين كنت ساقية⁽¹⁾).

ويضيف:

(فلما رأى رئيس الخبازين أنه عبر جيداً قال ليوسف كنت أنا أيضاً في حلمي وإذا ثلاثة سلال حواري على رأسي. وفي السلال الأعلى من جميع طعام فرعون من صنعة الخباز. والطيور تأكله من السلال عن رأسي. فأجاب يوسف وقال هذا تعبيره. الثلاثة سلال هي ثلاثة أيام. في ثلاثة أيام أيضاً يرفع فرعون رأسك ويعلقك على خشبة وتأكل الطيور لحملك عنك. فحدث في اليوم الثالث يوم ميلاد فرعون أنه صنع وليمة لجميع عبيده ورفع رأس رئيس السقاة ورأس رئيس الخبازين بين عبيده. ورد رئيس السقاة إلى سقيه. فأعطى الكأس في يد فرعون. وأما رئيس الخبازين فعلقه كما عبر لهما يوسف⁽²⁾).

(1) تكوين: 1:40-14.

(2) المصدر السابق: 16-23.

إذن، فهناك (ساقى ملك مصر)، أو (رئيس السقاة)، وهناك (الخباز) أو (رئيس الخبازين). أما الأول فعصر العنب وسقى سيده الخمرة، أما الثاني فقد أكلت الطير من رأسه في الحلم، ثم صلب في الواقع فصار لحمه طعاما للطير. ومن المستحيل علينا أن لا نرى تشابها بين مجاوز الريح وساقى الخمر من جهة، فكلاهما يسقى الخمر، وبين مطعم الطير والسجين الذي أكلت الطير من رأسه، فكلاهما يطعم الطير. إنها الأسطورة ذاتها بكل تأكيد.

طبعاً، يمكن لمن أن يرى أن قصة القرآن قريبة جداً مع قصة العهد القديم، مما قد يوحي أن القرآن أخذ عن العهد القديم. لكن من الواضح أن أسطورة مطعم الطير ومجاوز الراح العربية الجاهلية موجودة من دون أي علاقة بالعهد القديم. إنها موجودة في مكة قبل الإسلام بوقت طويل، عبر مطعم الطير ومجاور الريح. وهذا يدل على أن الأسطورة كانت منتشرة في كل أنحاء المنطقة، ولا تخص العهد القديم وحده.

أما المفسرون العرب فلم يخطر ببالهم مطلقاً أن يربطوا بين القصة القرآنية - التوراتية وبين الصنمين العربيين: مطعم الطير ومجاوز الريح. لقد بدا لهم أنه لا رابط بين الأمرين، بسبب القطيعة التي أحدثت، بشكل ما، بين القرآن والتراث الجاهلي.

مطعم الطير والموت

كما رأينا، فإن العهد القديم والقرآن يربطان بين (مطعم الطير) وبين الموت. فالذي رأى أن الطير تأكل الخبز من رأسه، انتهى إلى الصلب والموت. وهذا ما يتوافق مع قصة عبد المطلب وابنه عبد الله، مما يؤكد أن عبد الله، والد الرسول، كان يدعى بمطعم الطير وليس فقط جده عبد المطلب، حسب ما ترى المصادر العربية. فقد كان عبد الله ذبيحاً مفترضاً. إذ أن سهم الموت قرّ عليه، بعد أن قرر والده أن يضحي بواحد من أبنائه، احتفاء باكتشاف زمزم وحفرها من جديد. وهذا ما يؤكد في الواقع أن واحداً من الأعراب نادى الرسول مرة بقوله: (يا ابن الذبيحين). وقد فهمت المصادر العربية أن الذبيحين هما عبد المطلب وإسماعيل، انطلاقاً من أن إبراهيم ذبح ابنه إسماعيل رمزياً كما فعل عبد المطلب. لكننا نرى أن الذبيحين هما عبد المطلب وعبد الله. أي نفترض أن كلا منهما كان ذبيحاً

مطعماً للطير. عليه، فقد افترضنا أن تقديم عبد الله للذبيح كان طقساً من طقوس تكريس ككاهن للإله مطعم الطير. فكما يكون الإله يكون كاهنه.

ويجب أن نلاحظ نقطة مهمة؛ وهي أن عبد الله (ذبيح) رمزياً وقت حفر زمزم، كما في الرواية، التي نقلناها عن الزمخشري: (وسمي مطعم طير الساء؛ لأنه حين أخذ في حفر زمزم، وكانت قد اندفنت، جعلت قريش تهزأ به، فقال: اللهم إن سقيت الحجيج ذبحت لك بعض ولدي). أي أن الرواية تربط التضحية بعبد الله بسيلان الماء في بئر زمزم. وهذا يعني أن إله عبد الله يذبح، أو يقتل، وقت تدفق الماء الأرضي، أي وقت الفيضان الصيفي للنيل، ووقت الفيضان الصيفي هو وقت تحول الماء في الفواكه إلى خمر، أي وقت تحول ماء العنب والتمر إلى نبيذ، أي أنه وقت ظهور مجاوز الريح - ساقى الحجيج الخمر والماء. فظهوره يؤذن بموت مطعم الطير. وبعد حين، حين يحل الشتاء يعود مطعم الطير، ويختفي مجاوز الريح.

كان على رؤوسهم الطير

ولعل التعبير العربي الشهير: (كان على رؤوسهم الطير) جاء من هنا، أي من طقس تقديم أضحية للطير، أي من طقس مطعم الطير. فهو يعني أنهم مبهوتون مندهشون وصامتون كأن الطير، طير الموت، يخلق فوق رؤوسهم كي يأكل من رؤوسهم. وإذا كانت المصادر العربية لم تستطع أن تربط هذا التعبير بمطعم الطير، فإنها رأت، عن حق، أن التعبير يشير إلى السكون والهدوء، كما هو حال سكون الموت وهدوئه: (كان على رؤوسهم الطير: يضرب للساكنين الوداع. وفي صفة مجلس رسول الله ﷺ إذا تكلم أطرق جلساؤه كأنها على رؤوسهم الطير. يريد أنهم يسكنون ولا يتكلمون، والطير لا تسقط إلا على ساكن)⁽¹⁾.

ويضيف اللسان:

(ويقال للقوم إذا كانوا هادئين ساكنين: كأنها على رؤوسهم الطير؛ وأصله أن الطير لا يقَع إلا على شيء ساكن من الموات فضرِب مثلاً للإنسان ووقاره وسكونه... وفلان

(1) الميداني، مجمع الأمثال.

ساكن الطائر أي أنه وقور لا حركة له من وقاره، حتى كأنه لو وقَّع عليه طائر لسكن ذلك الطائر، وذلك أن الإنسان لو وقع عليه طائر فتحرك أدنى حركة لقر ذلك الطائر ولم يسكن⁽¹⁾.

وتعبير (الطير لا يقع إلا على شيء ساكن من الموات)، يعبر تماما عن الوضع. إنه يشير إلى الموت. عليه، فلهذا التعبير أصل طقسي. وكثير من التعبيرات والأمثال العربية هي طقوس مختصرة في جملة، أو هي متحجرات طقسية في حقيقة الأمر.

الخبز والخمر

على كل حال، لا يمكن لنا إلا أن نربط، أيضا، بين مطعم الطير القمحى الخبزي وبين الساقى الخمرى من جهة وبين عشاء المسيح الأخير: (وفيا هم يأكلون أخذ يسوع الخبز وبارك وكسر وأعطى التلاميذ، وقال: خذوا كلوا. هذا هو جسدي. وأخذ الكأس وشكر وأعطاهم اشربوا منها كلكم. لأن هذا هو دمي للعهد الجديد الذي يسفك من أجل كثيرين لمغفرة الخطايا)⁽²⁾.

ثم هنا خر وقمح. الخمر، الحمراء كالدم، تشير إلى مجاوز الريح الخمرى في الأسطورة الجاهلية، وإلى ساقى الملك في قصة يوسف، في حين أن الخبز يشير إلى الخباز في القصة ذاتها وإلى مطعم الطير في أسطورة مكة. عليه، فالأسطورة عميقة الوجود في تاريخ المنطقة، وهي تخترق ثقافتها كلها. إنها أسطورة الخمر والخبز، البارد والحار، الصيف والشتاء، الدم واللحم، الساكن والمندفع، العالي والواطي. وهما معا يمثلان الإله، يمثلان أوزيريس، وكل آلهة المنطقة التي تشبهه. فهو إله مكون من مظهرين، من نعمتين؛ عليا وسفلى، وهو تركيبها معا.

أما فنيا السجن، أي الخباز وساقى الخمر، فهما رمز ليوسف والعزیز. فيوسف، هو في النهاية، القاتل الذبيح، في حين أن العزیز هو الناجي. وسوف نرى في فصول لاحقه أن هناك إله يدعى (عزیز) وأنه يمثل النعمة الخمرية الصيفية العالية. ويؤكد القرآن مباشرة

(1) ابن منظور، لسان العرب.

(2) إنجيل متى، 26: 26-27.

أن يوسف قتل رمزيا. فهو يرمي في الجب، أي يرسل إلى العالم الآخر. كما أن إخوته قتلوا ﴿أَقْتُلُوا يُوسُفَ أَوْ اطْرَحُوهُ أَرْضًا﴾ [يوسف:9]. والطرح على الأرض، وعلى الجانب خصوصا، هو الإشارة المصرية لموت أوزيريس، كما سنرى في فصل خاص. أما بعثه فيشار إليه برفعه من هذه الرقدة. بل إن القرآن يشير إلى الصلب على لسان امرأة العزيز: إذن، فيوسف، عبر الخباز، ذبيح مثل مطعم الطير. إنه الوجه الثاني للإله. في حين أن العزيز هو الناجي الذي يشرب الخمر من يد ساقى الخمر. السجينان، إذن، يمثلان يوسف والعزيز. إنها سجينتا صراعهما الأبدي.

لكن كيف يكون الصنمان مطعم الطير ومجاوز الريح بهذه الأهمية ثم لا تعطينا أخبار الجاهلية إلا اسميهما؟! ثم كيف يكونان بهذه الخطورة ولا يذكران في القرآن، كما جرى ذكر اللات والعزى ومناة وكما جرى مع ود وسواع، ومع يغوث ويعوق ونسرا؟!

الإجابة على هذا السؤال تقتضي منا أن نعود للقرآن كي نستقرئه حول هذا الأمر. فالقرآن أوثق مصدر عن ديانة الجاهلية. إنه الشاهد الذي لا يمارى على هذه الديانة وطقوسها. ونحن نعتقد أن النص القرآني أشار، ولو بشكل غير مباشر، إلى مجوز الريح ومطعم الطير.

السكران

القرآن أشار إلى مطعم الطير ومجوز الريح؟! أين؟!

لا داعي للاستغراب، فهناك مناطق ما تزال غامضة وغير مفهومة في القرآن. وإلى منطقة من هذه المناطق سنذهب علنا نعر على ما يشير للإلهين الجاهليين: مطعم الطير ومجاوز الريح. وسوف نذهب بالتحديد إلى سورة الأنفال، وإلى الآية الخامسة والثلاثين من هذه السورة بشكل أكثر تحديدا. ففي هذه الآية وصف محدد لصلاة الجاهلية عند الكعبة: ﴿وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً وَتَصْدِيَةً﴾ [الأنفال:35].

صلاة الجاهلية، إذن، كانت مجرد مكاء وتصدية.

جملة غامضة جدا.

جملة مختصرة جدا.

لكنها تحمل وصفا من مصدر أول، معاصر للجاهلية، لا يوجد ما هو أصدق منه حين يتعلق الأمر بطقوس هذه الجاهلية، ألا وهو القرآن. عليه، فمن المفترض أنها جملة مركزية إذا أردنا أن نفهم ديانة مكة قبل الإسلام. أعني أنها ربما قد تكون مفتاحنا لفهم ألباز ديانة مكة قبل الإسلام.

ورغم أهمية هذه الجملة هذه فهي لم تعط حقها عند الباحثين في ديانة العرب قبل الإسلام. بل لعلمي أقول أنه لم يتعرض لها أحد كي يفهم من خلالها شيئا عن ديانة الجاهلية. لقد تجوّهلت تماما، باعتبارها آية لا تفيد في فهم هذه الأديان. لكننا سنثبت هنا أنه لا يمكن فهم ديانة مكة قبل الإسلام من دون هذه الجملة القرآنية التي يمكن اختصارها بكلمات ثلاث: (صلاتهم مكاء وتصديق). في كلمات ثلاث لخص القرآن طقس الجاهلية المركزي في مكة كله.

وربما كان سبب الآية هو التفسير القاصر الذي أوردته المصادر الكلاسيكية العربية لهذه الآية. فقد أجمعت هذه المصادر العربية على أن المكاء والتصديق هما: الصغير والتصديق؛ المكاء هو الصغير، والتصديق هي التصديق. وماذا يمكن للمرء أن يستخلص عن الديانة الجاهلية من صفق وصفير؟! (وما كان صلاتهم عند البيت إلا مكاء وتصديق) أي تصفيقا وتصفيرا) ويضيف: «وما كان صلاتهم عند البيت إلا مكاء وتصديق»، أي لم يكونوا يصلون، ولكنهم كانوا يصفرون ويصفقون مكان الصلاة⁽¹⁾. يقصد أنهم لم يكونوا يصلون صلاة حقيقية كالصلاة الإسلامية التي نعرفها، بل يصلون صلاة غريبة تقوم على الصفير والتصديق، أو قل أنها، على الأقل، كانت تحوي طقسا رئيسيا، هو طقس صفير وتصديق.

ويضيف الجاحظ: (والتصديق، التصديق، قال الله تعالى: «وما كان صلاتهم عند البيت إلا مكاء وتصديق»، الآية، فالمكاء: صوت بين النفخ والصفير، والتصديق: تصديق اليد باليد)⁽²⁾.

(1) القرطبي، التفسير.

(2) الجاحظ، الحيوان.

لكن لم كانت الجاهلية تصفر وتصفق؟ وما معنى ذلك؟ فهذا ما لا نخبرنا به القرطبي ولا الجاحظ، ولا غيرهما. إنهم يصفرون ويصفقون فقط! عليه، فإن تمكننا من معرفة مغزى الصفير والتصفيق، فسنقطع، ربما، خطوة كبرى على طريق فهم ديانة العرب قبل الإسلام. ومن أجل هذا فإنه ربما قد ينفعنا خبر أورده ياقوت في معرفة أصل هذا الطقس المبهم، ومعناه:

(قال الشرقي بن القطامي: إنما سميت مكة لأن العرب في الجاهلية كانت تقول: لا يتم حجنا حتى نأتي مكان الكعبة فنمكّ فيه، أي نصفر صفير المَاء حول الكعبة. وكانوا يصفرون ويصفقون بأيديهم إذا طافوا... فكأنهم يحكون صوت المَاء)⁽¹⁾.

وهكذا فالمكيون كانوا بمكائهم (يحكون صوت المَاء)، أي يقلدونه. ويضيف الشوكاني مؤكدا هذا، ومتحدثا عن طائر المَاء الذي كانوا يقلدونه: (قيل المَاء: هو الصفير على لحن طائر أبيض بالحجاز يقال له المَاء). ويبدو أنه ينقل عن الثعلبي في الكشف والبيان: (قال السدي: المَاء الصفير على لحن طائر أبيض يكون بالحجاز يقال له: المَاء)⁽²⁾.

والمَاء هذا طائر واقعي، صحراوي وشبه صحراوي، له صوت مثل صوت المزمار، لكن محمولاته الميثولوجية ثقيلة جدا.

إذن، كانت الجاهلية تمكّ في صلاتها، أي تقلد صوت صفير المَاء، أو تصفر على لحن الطائر الحجازي. وهذه إشارات مبشرة وجدية! فهي تمنحنا، شيئا محددًا عن طقس المَاء الذي ورد في الآية الكريمة: ﴿وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً وَتَصْفِيَةً﴾. فالمُكَاء هو صوت طائر محدد يدعى: المُكَاء. والجاهلية كانت ترى أن حجها لا يكتمل إلا إذا مكّت في الكعبة، أي حاكّت صفير هذا الطائر وقلدته! أي أن تقليد صوت هذا الطائر كان جزءا رئيسيا من مشاعر الحج الجاهلي. فحجهم لا يكتمل إلا به.

(1) الحموي، معجم البلدان.

(2) الشوكاني، فتح القدير.

وهكذا قد أعطينا إشارة قد تفتح لنا الباب لفهم المكاء، على الأقل، وإن كانت لن ندلنا على مغزى التصدية - التصفيق. ذلك أن التصفيق بدا لابن القطامي، الذي ينقل عنه ياقوت، أمراً لا يحتاج إلى توضيح أو تفسير. وسوف نجد أن الأمر على غير ذلك. فأمر التصفيق أعوص بها لا يقاس من أمر المكو.

لقد أمسكنا الآن بطرف الخيط الذي أخذناه من يدي ياقوت والثعلبي؛ أي خيط المكو - الصفير، فلنتابعه. ونريد في البدء أن نعرف كيف كان يتم مكو الجاهلية في الكعبة: (كانوا يطوفون بالبيت عراة يصفرون بأفواههم، ويصفقون بأيديهم. وقد مكأ الإنسان يَمْكُو مَكَاءً، أي: صفر بفيه)⁽¹⁾. لكن ابن السكيت يخبرنا أن هذا الصفير لا يتم عن طريق قبض الشفتين وإخراج الهواء منها، بل عن طريق وضع الأصابع في الفم: (ويقال مكأ يمْكُو مَكُوًّا ومكأ، إذا جمع يديه ثم صفر فيهما، قال الله جل وعز: وما كان صلاتهم عند البيت إلا مكاء وتصدية)⁽²⁾.

حسن جداً. ثم، إذن، طائر يدعى المكاء، يقلد الجاهليون صوته في صلاتهم حول الكعبة. وهم يقلدون هذا الصفير عن طريق وضع الأصابع في الفم. وهي طريقة معروفة لإخراج صفير عال حاد النغمة. ونقطة الصفير العالي النغمة نقطة مهمة جداً، كما سنرى لاحقاً.

ويبدو أن الطائر ومقلديه يتوحدون أحياناً، فيبدو الطائر هو من يضع يديه في فمه ويصفر: (والمكأ...: طائر في ضرب القنبرة إلا أن في جناحيه بَلَقًا، سمي بذلك لأنه يجمع يديه ثم يَصْفِر فيها صفيراً حسناً)⁽³⁾. الطائر الأبلق - والبلق بياض مخلوط بسمرة - هنا هو الذي يضع يده في فمه ويصفر. إنه يفعل كالإنسان الذي يقلده. قلب الصورة هنا مفهوم جداً. إذ أن من يصفر صفير المكاء يضع نفسه في محل الطائر، أي أنه يصبح هو بذاته طائراً. عليه، يصح بشكل ما القول أن الطائر يصفر عن طريق وضع يديه في فيه.

(1) الخليل، العين.

(2) ابن السكيت، إصلاح المنطق.

(3) ابن منظور، لسان العرب.

ويضيف لنا الجاحظ معلومة محددة: (كان قيس بن خزيمة بن المطلب بن عبد مناف، يمكو حول البيت، فيسمع ذلك من حراء)⁽¹⁾. هنا يبدو أن بعضهم، وهو من عائلة جد الرسول، حول المكو إلى فن قائم بذاته. لكننا لا نستطيع أن نفهم تماما معنى جملة (حول البيت). فهل تعني أنه كان يمكو أثناء الطواف حول الكعبة، أم أن (حول البيت) تعني المنطقة الأوسع حول الحرم؟ غير أن الدميري ينقل لنا ما يفيد أن المكو كان طقسا جماعيا لا فرديا، وأنه كان يتم على الصفا أيضا، وليس في الكعبة فقط: (المكء والتصدية كانا من فعل العرب قديما قبل الإسلام، على جهة التقرب به والتشريع. قال: ورأيت عن بعض أقوياء العرب أنه كان يمكو على الصفا فيسمع من حراء، وكان قبل مولد النبي ﷺ عام الفيل. وكانت قريش تطوف بالبيت عراة يصفرون ويصفقون)⁽²⁾.

في هذا المقتبس يتبين لنا:

- أن المكو والتصدية كان طقسا جماعيا (كان من فعل العرب). أي أنه ليس طقسا فرديا، وإن كان هناك أناس مهرة برعوا فيه. ولعلهم كانوا يقودون الطقس الجماعي. ويؤكد بيت شعر لعمر بن الإطنابة أن هذا الطقس كان، بالفعل، طقس عبادة جماعيا:

(وظلوا جميعا لهم ضجة مكاء لدى البيت بالتصدية)⁽³⁾

أي أننا أمام طقس جماعي (ظلوا جميعا). كما يؤكد هذا فخر الدين الرازي في مفاتيح الغيب هذا. فهو ينقل رواية عن ابن عباس يقول فيها: كان المكاء والتصدية نوع عبادة لهم.

- أن هذا الطقس كان يتم على الصفا. فبعض العرب (كان يمكو على الصفا). إنه طقس يخص الصفا، ولا يخص المروة. وبما أن مجاوز الريح هو الصنم الذي كان منصوبا على الصفا، فإنه يحق لنا أن نفترض أن التمكية مرتبطة بمجاوز الريح. كما يحق لنا أن نفترض أن المكاء الطائر مرتبط بالصفا.

(1) الجاحظ، البيان والتبيين.

(2) الدميري، حياة الحيوان.

(3) القرطبي، التفسير.

وتشير رواية أخرى حول قصة هاجر وإسماعيل، إلى أن طائرا ما كان بالفعل يقيم على الصفا. يقول: (ونفد الماء الذي كان مع هاجر، فاشتد بإسماعيل العطش فخرجت هاجر تطلب الماء، ثم صعدت إلى الصفا، فرأت بقربه طائراً واقفاً، فرجعت، فإذا بالطائر قد فحص برجله الأرض، فخرج الماء، فجمعته لثلا يذهب، فهي بثر زمزم)⁽¹⁾.

نحن نعتقد أن هذا الطائر هو المكاء ذاته أو مثيله. وإذا كان هذا الطائر هو المكاء، بالفعل، فإنه يحق لنا أن نفترض أن المكاء على علاقة بالماء المتدفق الجاري. فالطائر هو من فحص برجله، فأخرج الماء. وهذا قد يشير من بعيد إلى السقاية، سقاية الحجيج، التي ربطناها بمجاز الريح.

عليه، فمكو الجاهلية كان طرازا من التعبد للصنم (مجاز الريح). والنعمة العالية الحادة لطائر المكاء، تمثل هذا الصنم. إنه صنم نعمة عالية ما.

لكن، إذا كان طقس المكاء يتم على الصفا، فمن المنطقي أن نفترض أن طقس التصدية كان يتم، بالمقابل، على المروة. وإذا كان كذلك فهو مرتبط بمطعم الطير، الذي كان منصوبا على المروة. وهذه نتيجة حاسمة:

المكاء يتم على الصفا، وهو مرتبط بمجاز الريح.

والتصدية تتم على المروة، وهي مرتبطة بمطعم الطير.

وهكذا، فقط قطعنا خطوة أخرى في طريقنا لفهم ديانة مكة قبل الإسلام.

غير أننا سنترك أمر التصدية إلى وقت لاحق. فلا بد أن لنا أن نلاحق الآن العلاقة بين المكاء الطائر وبين الصنم مجوز الريح.

المكاء والخمر

يدعم ارتباط المكو بمجاز الريح - ساقى الخمر على الصفا أننا نعلم جيدا من المصادر العربية أن المكاء طائر خري. أي أنه مرتبط بالخمر مثله مثل مجاز الريح - ساقى الخمر. وقد أوردنا سابقا بيت معلقة امرئ القيس:

(1) تاريخ يعقوبي، مجلد 2، ص 25.

كَأَن مَكَائِي الْجَوَاءَ غَدِيَّةَ نَشَاوَى تَسَاقُوا بِالرَّيَّاحِ الْمَفْلُفِلِ

المكاكي جمع مكاء. كما أوضحنا من قبل أَنَّ الرَّيَّاحَ فِي هَذَا الْبَيْتِ تَعْنِي الرِّاحَ، أَيْ الْخَمْرَ. عَلَيْهِ، فَطَبُورُ الْمَكَائِي، تَطْبِيرٌ فِي الْفَضَاءِ مَغْرَدَةٌ كَأَنَّهَا جَمَاعَةٌ سَكَارَى نَشَوَى وَمُبْتَهِجَةٌ بِتَأْثِيرِ الْخَمْرِ. وَيُرْوَى ابْنُ حَمْدُونِ بَيْتًا آخَرَ لِأَبِي دَوَّادِ الْإِيَادِيِّ يَرْبُطُ الْمَكَاءَ بِالْخَمْرِ:

تَحَالُ مَكَائِيَّهِ بِالضَّحَى خِلَالِ السِّدْقَارِيِّ شَرِبًا ثَمَالًا⁽¹⁾
فَحِينَ تَسْمَعُ الْمَكَائِي ضَحَى فِي الرِّيَاضِ سَوْفَ تَظُنُّ أَنَّهَا سَكَارَى ثَمَلِينَ. كَمَا يَنْقَلُ لَنَا الصَّوْلِيُّ فِي بَيْتِ ثَالِثَا:

وَتَغْرُدُ الْمَكَاءُ فِي صَحْرَائِهِ تَغْرِيدَ مَرْتَاحٍ مِنَ النَّشَوَاتِ⁽²⁾
إِنَّهُ يَغْرُدُ كَمَنْ انْتَشَى بِالْخَمْرَةِ. وَلَدَيْنَا مِنْ مَصْدَرٍ مُتَأَخِّرٍ دَلِيلٌ عَلَى ارْتِبَاطِ الْمَكَاءِ بِالْخَمْرِ: (هَلْ لَكَ أَيُّهَا الْمُمْتَزَجُ بِالرُّوحِ امْتِزَاجُ الْمَكَاءِ بِالرَّاحِ، الْمَهْدِي إِلَى النُّوَاطِرِ النَّزْهِ وَإِلَى النُّفُوسِ الْارْتِيَاحِ)⁽³⁾. لَا نَدْرِي إِنْ كَانَ أَرَادَ بِالْمَكَاءِ هُنَا الْمَكَاءَ الصَّوْتِ أَمْ الْمَكَاءَ الطَّائِرِ. وَأَيًّا مِنْهُمَا أَرَادَ الْكَاتِبُ فَقَدْ أَوْضَحَ لَنَا ارْتِبَاطُ بَيْنِ الْخَمْرِ وَالْمَكَاءِ وَامْتِزَاجُهُمَا مَعًا. وَهَذَا الْكَلَامُ يَرُدُّ مَا هُوَ شَائِعٌ فِي الثَّقَافَةِ الْعَرَبِيَّةِ عَنِ الْعِلَاقَةِ بَيْنَ الْمَكَاءِ وَالْخَمْرِ.
وَمِنَ الشِّبَّانِي هَذَا الْبَيْتُ:

(إِذَا اسْتَسْمَعْتُ بِالْهَجْلِ لَمْ تَسْمَعْ بِهِ سَوَى سَكْرَةِ الْمَكَاءِ أَوْ أَزَّةِ الرِّعْدِ)⁽⁴⁾
وَالْهَجْلُ: هُوَ الْمُطْمِئِنُّ مِنَ الْأَرْضِ، أَوْ مَا اتَّسَعَ مِنَ الْأَرْضِ وَعَمَّصَ؛ أَيْ انْخَفَضَ، بَنَاءً عَلَى لِسَانِ الْعَرَبِ. وَهَكَذَا فَهَذَا أَيْضًا نَجِدُ أَنَّ لِلْمَكَاءِ صِيحَةً غَاضِبَةً تَدْعَى بِالسَّكْرَةِ.

(1) ابْنُ حَمْدُونِ، التَّذَكُّرَةُ.

(2) الصَّوْلِيُّ، أَشْعَارُ أَوْلَادِ الْخُلَفَاءِ.

(3) الْحُمُويُّ، مَحَبُّ الدِّينِ، حَادِي الْأَطْعَانِ.

(4) الشِّبَّانِي، أَبُو عَمْرٍو، الْجَيْمِ.

ونظن أن غضبته هذه مرتبطة بشربه الخمر. ينقل اللسان عن ابن الأعرابي: (سكر من الشراب يسكر سُكْرًا، وسكر من الغضب يسكر سكرًا إذا غضب)⁽¹⁾.

والمكاء يغني في عز الحر. وهذا الوقت هو وقت فوراء الماء والنبذ. قال الشاعر:

ونشّ ماء القليب والغدير وصعد المكاء في التعشير

يقول هذا البيت أن المكاء يبدأ في تصعيد غنائه، أو تعشيره، وقت أن يبدأ ماء الغدران والآبار بالنقصان والنشيش. وجذر نش يعني فوران الماء أو النبذ. فالنش: صوت الفوران للماء والخمر. يقال: نش الماء: صوّت عند الغليان. وكذلك ما سمع له كتيبت كالنبذ وما أشبهه.

وربما يفيدنا في توضيح علاقة المكاء بالخمر هذه القصة (نزل على رجل من طيء من بني حية رجل من بني شيبان بن ذهل يقال له المكاء، فذبح له شاة وسقاها الخمر. فلما سكر الطائي، قال: هلم أفأخرك: أبنو حية أكرم أم بنو شيبان؟ فقال له الشيباني: حديث حسن ومنادمة كريمة أحب إلينا من المفاخرة. فقال الطائي: والله ما من رجل مديدا أطول من يدي، فقال له الشيباني: والله إن أعدتها لأخضبنها، فأعاد الطائي مدها فخضبها من الكوع كما قال)⁽²⁾.

في الظاهر هذا سرد واقعي جدا. إنها قصة حدثت أو يمكن أن تحدث في بيئة قبلية. فبنو حية الطائيون وبنو ذهل بن شيبان قبيلتان معروفتان. كما أن المفاخرة التي قد تنتهي بالجرح أو بالقتل شائعة في الجاهلية وما بعدها. لكن اجتماع المكاء والخمر، إضافة إلى الحية التي هي عنصر رئيس في الموضوع كله، كما سنرى لاحقا، يجعلنا نعتقد أننا أمام سرد أسطوري يحاول أن يسوّق نفسه على أنه سرد واقعي.

فوق هذا، فنحن نعرف أن هناك شاعرا شيبانيا، إسلاميا لا جاهليا، يدعى المكاء بن هميم الربيعي الكوفي. وينسب له قوله:

(1) ابن منظور، لسان العرب.

(2) ابن حدون، التذكرة.

إني امرؤ من بني شيبان قد علمت هبذي القبائل، أمي منهم وأبي
 إني إذا ما شربت الخمر يتكرني قومي، وتعرف مني آية الغضب
 وهنا أيضا يرتبط المكاء بالخمر، في خبر يبدو أنه واقعي جدا. أما جملة (وتعرف مني
 آية الغضب) فربما كانت تضرب على سمعة المكاء كطائر مخيف. يقول الشاعر:

إذا غرّد المكاء في غير روضه فويل لأهل الشاء والحمرات
 عليه، فثم رابط شديد بين المكاء والخمرة، الأمر الذي يدعم ارتباطه بمجوز الريح.
 فكلاهما مخري بوضوح.

وهكذا، فالخمر والماء، أي السيولة، مرتبطان بالصنم مجاوز الريح وطائره. أي
 مرتبطان بالصفاء.

نهيك

لكن لماذا يدعى، أو يوصف، مجاور الريح أحيانا بأنه نهيك: (نهيك مجاور الريح)؟
 أي لم تضاف إلى اسمه كلمة نهيك؟ نحن نعتقد أن (نهيك) هي وصف لمجاوز الريح.
 ذلك أن جذر نهك يعطي معنى الإجهاد والمرض والشجاعة، لكنه يعطي أيضا معنى
 النزف والنزح والمبالغة: (نهكت الإبل ماء الحوض: إذا شربت جميع ما فيه... ونهكت
 الناقة حلبا أنهكها: إذا نقصتها فلم يبق في ضرعها لبن. وفي حديث ابن عباس: غير مضر
 بنسل ولا ناهك في حلب، أي غير مبالغ فيه. وروي عن النبي ﷺ، أنه قال للخافضة:
 أسمى ولا تنهكي، أي لا تبالغي... والنهك المبالغ في كل شيء. والنهك والنهيك: المبالغ
 في جميع الأشياء⁽¹⁾. يضيف الزبيدي: (وَنَهَكَ الشَّرَابَ... كَسَمِعَ: أَفْنَاهُ شَرِبَا
 واستيفاء)⁽²⁾. ويزيد الأزهري: (وَنَهَكَتْ الْإِبِلُ مَاءَ الْحَوْضِ: إِذَا شَرِبَتْ جَمِيعَ مَا فِيهِ. قَالَ
 ابن مقبل:

(1) ابن منظور، لسان العرب.

(2) الزبيدي، تاج العروس.

نواهلك بَيُوتِ الحِياضِ إذا غدت عليه وقد ضَمَّ الضَّرِيبَ الأفاعياً⁽¹⁾
 عليه، فنهيك تعني، في غالب الأمر: الساقبي المستنزف، أو الساقبي المبالغ في نزحه
 ونزفه، أو الشارب المبالغ في شربه. وهذا ما يتوافق مع مجاوز الريح كساقبي خمر.
 ولعل بيت عنتره الشهير عند اللغويين يؤيد ما نقول حول علاقة المكاء أيضاً بالنزف
 والنزح:

وحليل غانية تركت مجدلاً تمكو فريصته كشدق الأعلم
 فعنتره في هذا البيت يقول أنه طعن زوج المرأة الجميلة فترك محل الطعنة ينزف
 كشدق الأعلم. والأعلم هو البعير لأنه مشقوق الشفة العليا، أو الإنسان ذو الشفة
 المشقوقة. فالشفة المشقوقة تفلت اللعاب بشكل دائم. وظني أن المصادر العربية لم تكن
 دقيقة في تفسير هذا البيت. فهي اعتبرت أن المكو هنا يعني صوت بين النفخ والصفير،
 انطلاقاً من أن المكو هو صوت خروج الدم من الجرح: (المكو: شيء بين النفخ والصفير،
 لأنه لما طعنه نفخ بالدم، فخرج منه الدم)⁽²⁾. والنفخ خروج الدم سريعاً أو على دفعات.
 يقال: طعنة نفّاحة: دَفَاعَةٌ بالدم. كما يقال: (طعنة تَفُوحٌ يَنْفُحُ دَمُهَا سريعاً. والتَّفُوحُ من
 النوق: التي يخرج لبنها من غير حلب. وَتَفَحَ العِزْرُ يَتَفَحُّ نَفْحاً إذا نزا منه الدم)⁽³⁾.
 ويقول ابن قتيبة: (تمكو تصفر، من قول الله جل وعز «وما كان صلاتهم عند البيت إلا
 مكاءً وتصديّةً»، يريد صوت خروج الدم منها)⁽⁴⁾. ويضيف ابن دريد: (والمكُو من قولهم:
 مكاً يمكو مكّواً ومكّاءً، وهو شبيه بالصفير. قال الشاعر:

وحليل غانية تركت مجدلاً تمكو فريصته كشدق الأعلم⁽⁵⁾

(1) الأزهري، تهذيب اللغة.

(2) الجاحظ، البرصان والعرجان.

(3) الأزهري، التهذيب.

(4) ابن قتيبة، المعاني الكبير.

(5) ابن دريد، جوهرة اللغة.

ويزيد ابن هشام: (يعني: خروج الدم من الطعنة، كأنه الصغير)⁽¹⁾.

وكل هذا يقول أن للدم تصويت عند خروجه من الجرح، وأنه قريب من الصغير. وفي رأيي أن هذا غير دقيق. ذلك أنه من غير المتصور أن يسمع صوت قوي لنزول الدم من طعنة رمح أو من شدة أعلم بسبب شفته المشقوقة، يقارب صوت الصغير، سواء كان الأعلام بعيدا أو بشرا. فنزوله سيلان ونزف ونفخ، أي خروج بقوة وعلى دفعات وليس صفيرا أو ما يقرب منه.

فوق ذلك، فالملكو من أجل الصغير طراز من الضم لا الفتح. فلنكي يمكن المرء عليه أن يضم شفتيه: (المكاء: الأصوات مضمومة إلا النداء والغناء)⁽²⁾. والشفة المشقوقة ليست شفة مضمومة. وحتى إذا أخرج الصغير عن طريق وضع الأصابع في الفم، فإنه يشمل نوعا من الإغلاق بالأصابع لا الفتح. وفي رأينا أن الشراح لم يدركوا أن المكاء صافر ناهك، أي صافر ونازف معا، أي نازف للخمر والماء، أي أنه فيضي، ينضح الماء من باطن الأرض، وأن جذر مكاء يحمل هذين المعنيين، تبعا لذلك. بالتالي فإن يمكن هنا تعني ينزف أو يسيل، ولا تعني يصفر أو ينفخ حد الصغير. وكل هذا يشير إلى علاقة مجاور الريح بالنزف والنزح والسيلان، مثلما هو حال المكاء الطائر، أي إلى علاقتها معا بالسقاية، سقاية الماء وسقاية الخمر.

وقد ورد (نهيك) كاسم إله في بعض الكتابات الجاهلية، مما يقوي من فرض أن نهيك هو مجاوز الريح نفسه، أو أن نهيك صفة لمجاوز الريح:

(وهناك أسماء أصنام أخرى لم ترد في كتاب الأصنام، إنما وردت في كتب أخرى. وقد ذكرها «ابن الكلبي» نفسه في بعض مؤلفاته. ومن هذه الأصنام: ... صدى، وصمودا، والضمار، والضيمن، والععب، وعوض، وعوف، وكثري، والكسعة، والمدان،

(1) ابن هشام، السيرة.

(2) ابن منظور، لسان العرب.

ومرحب، ومنهب، والهبا، وذات الودع ويا ليل، وذريح، وباجر، والجد، وحلال،
والحمائم، وذو اللبا، والسعيدة، وغنم، وفراض، وقزح، وقيس، والمنطبق، ونهيك⁽¹⁾.

ووجود نهيك كإله منفصل يجعلنا نعتقد أن نهيك - مجاوز الريح اسم مركب تركيب
نماء. أي أن نهيكاً فيه = مجاوز الريح. وهذا يعني أنها اسمان لإله واحد، أو صفتان للإله
ذاته.

الطائر السكران

وبالمناسبة، يبدو أن علينا أن نشير إلى أن حكاية هذا الطائر الأسطوري، المكاء، ما
زالت حية حتى الآن في سوريا. فما زال الفلاحون السوريون هناك يدعون أن طائراً يدعى
(السكران)، يظهر وقت نضوج الرمان والعنب، فيأخذ رمانة ناضجة فيفرغها من بذورها
العقيقية الحمراء. ثم يطير إلى أشجار الكرمة، ويأخذ حبات عنب ناضجة ويضعها في
الرمانة المجوفة. وحين يملأ الرمانة بالعنب الناضج يقفلها بالطين، ويتركها. وحين
يتخمّر العنب ويصيراً نبذاً، يأتي (السكران) ليفتح الرمانة، ويغمس بمنقاره في النبيذ
المحيي شارباً، ثم يطير إلى السماء، ويخلق منتشياً سكراناً!

ليس لدي شك أن (السكران) هذا هو المكاء ذاته. لقد ظلت أسطورته، ذات
الخلفية الدينية، حية حتى الآن! ورغم أن المكاء طائر صحراوي وشبه صحراوي، إلا أنه
يتواجد في سوريا، وفي بلاد الشام رغم بردها. يدلنا على ذلك قول شاعر أعرابي أمرضه
برد الشام فرأى طائر مكاء، فنصحته أن يغادر الشام، وإن يذهب إلى الجزيرة العربية، إلى
حيث أشجار الآء والأرطى، وإلا فإنه سيمرض مثله:

ألا أيها المكاء مالِك ههنا آءٌ ولا أرطى فأين تبـيض؟
فاصعد إلى أرض المكاكي واجتنب قرى الشام لا تصبح وأنت مريض!

(1) علي، المفضل، د. جواد، 1970، الجزء الثالث، ص 794.

إذن، فقد توصلنا إلى أن مُكّاء الجاهلية، الذي كان يطلق على الصفا- وإن كان هذا لا يمنع أنه يمارس في أماكن أخرى من الكعبة- تقليد لصوت المكّاء الطائر السكران، الذي هو على علاقة وطيدة بمجاوز الريح. كما افترضنا أن التصديّة تتم على المروة، حيث نصب الصنم مطعم الطير.

لكن السؤال هو: إذا كانت الجاهلية تمكو كي تقلد صوت المكّاء الطائر، فلم كانت تصفق في صلاتها صفقا، ولا تقلد صوت كائن ما؟

للإجابة على هذا السؤال، علينا، في ما أظن، أن نناقش، بل وربما أن نتحدى، تفسير غالبية المصادر العربية لكلمة (تصديّة). فبعد عهد هذه المصادر العربية بالأسطورة الجاهلية، جعلتها غير قادرة على إدراك معنى مفرداتها بدقة، في بعض الأحيان. وربما كانت التصديّة صوتا يرد على صوت المكّاء. ولعل هذا ما يشير إليه بيت الشعر الذي أوردناه سابقا:

وظلّوا جميعا لهم ضجة مكّاء لدى البيت بالتصديّة

فالبيت يكاد يقول أن التصديّة صوت يرد على صوت المكّاء.

بل لعلنا نقول أن التصديّة في الآية القرآنية لا تعني التصفيق، بل ربما عنت تقليدا لصوت كائن ما. وهذا منطقي. فما دمنا نتحدث عن المكّاء، أي مع تصفير كائن، فلا بد أن يكون للتصديّة علاقة بصوت كائن آخر. ذلك أن صلاة الجاهلية التي نتحدث عنها بصدد كانت في الواقع طقس أصوات، أو تتمركز على طقس أصوات.

على كل حال، لدينا ما يكفي من الأدلة اللغوية التي تشير إلى أن التصديّة في اللغة ليست تصفيقا فقط. بل إن هذه الأدلة تشير إلى أن معنى التصفيق ثانوي وليس أصليا: (التصديّة: التصفيق ورفع الأصوات، وأصله من صَدَدْتُ أَصَدُّ، ومنه قول الله عزّ وجلّ: «إِذَا قَوْمُكَ مِنْهُ يَصِدُّونَ» أي: يَصْجُون وَيَعْبُجُون)⁽¹⁾. هذا يعني أن معنى التصديّة الأصلي

(1) الدينوري، المعاني الكبير.

هو إخراج الأصوات، أي عمل ضجة صوتية ما. يضيف تاج العروس نقلا عن ابن سيدة أن (التصدية: التصفيق والصوت)⁽¹⁾. وليس الصوت هنا صوت الصفق كما هو واضح. فلو كان كذلك لكان قال: التصدية: صوت الصفق. كما أن ابن السكيت يؤيد هذا، ناقلا عن أبي عبيدة: (أبو عبيدة التصدية: التصفيق والصوت)⁽²⁾.

ويبدو لنا أن المعنى الأصلي للكلمة يعني الصوت الذي يرد على صوت أو يرجعه، ثم صار التصفيق يدعى تصدية لأن فيه يدا ترد على يد. يؤكد هذا ما أورده الزبيدي أيضا: (ذَهَبَ أَبُو جَعْفَرٍ الرَّسْتَمِيُّ، إِلَى أَنَّ التَّصْدِيَةَ مِنَ الصَّدَى، وَهُوَ الصَّوْتُ)⁽³⁾. وهكذا، فالتصدية في الأصل هي: صوت الصدى. وليس أبو جعفر وحده من يرى هذا. فقد نقل الأزهري: (قال ابن عرفة: التصدية من الصدى، وهو الصوت الذي يرده عليك الجبل)⁽⁴⁾. هذا يعني أن التصدية، في الأصل، ليست تصفيقا، بل صوتا يرد على صوت أصلي. وتصديقا لهذا ينقل لنا ياقوت بيتا لأبي مقرر:

طرقنا بالثني بنسي بُجَير بياتا قبل تصدية الديوك

من المستحيل أن تكون التصدية في هذا البيت تصفيقا. فالديوك لا تصفق بكل تأكيد، بل تصوت وتصيح. والذي يفهم من البيت أن الشاعر حمل صياح الديوك على طراز من التصويت يسمى التصدية. ونخبرنا كاتب متأخر أن: (التصدية كل صوت يجري مجرى الصدى في أنه لا غناء فيه. والتصدي أن يقابل الشيء مقابلة الصدى، أي الصوت الراجع من الجبل) (المنأوي، التوقيف على مهمات التعريف). هنا التصدية صوت يردد صوتا أصليا، ولا علاقة له بالتصفيق. ويقدم لنا اللسان تفسيرا لفكرة التصدية تجعلنا نفهم لم سمي التصفيق تصدية: (صدى: قيل أصله صدّد لأنه يقابل في التصفيق صدّ هذا صدّ الآخر أي وجهاهما، وجه الكف يقابل وجه الكف الأخرى)⁽⁵⁾.

(1) الزبيدي، تاج العروس.

(2) ابن السكيت، القلب والإبدال.

(3) الزبيدي، تاج العروس.

(4) الأزهري، تهذيب اللغة.

(5) ابن منظور، لسان العرب.

إذن، فلأن التصفيق حركة تضاد، وحركة رد، أي حركة تواجه يد فيها اليد الأخرى، تعاكسها وتصادها، فقد سمي التصفيق تصدية. وهذا ظاهر في قوله تعالى: «أما من استغنى فأنت لهُ تَصَدَّى» معناه: تتعرض له، وتميل إليه وتقبل عليه، يقال: تصدَّى فلان لفلان، إذا تعرض له⁽¹⁾.

بهذا المعنى، وبهذا المعنى بالذات، يمكن القبول أن الصفق تصدية، أي رد كف على كف. فثم كُفان: واحدة ترد على الأخرى، مثلما أن ثم التصدية هي رد صوت على صوت أصلي. وهذا يعني أن الجاهلية لم تكن تصفق، بل كانت تصدّ، أي تقوم بحركة فيها رد بصوت على صوت أصلي. أو قل أنها كانت ترد على صوت المكاء بصوت آخر هو رجعته وصداه، مثلما ترد اليد على اليد في الصفق. وهذه الصوت هو التصدية.

بالتالي، فالتصدية صوت طِباق للمكو ليس إلا.

التصدية والحية

طيب، لدينا صوت يقلد صوت المكاء كانت الجاهلية تطلقه على الصفا. ولدينا ترجيع (تصدية) لهذا الصوت، ورد عليه، كان يطلق من على المروة، في الجهة المقابلة، في ما نفترض. فأَي صوت هو إن لم يكن صنفقا بالأيدي؟

نحن نفترض أن هذا الصوت المصدّي تقليد لصوت الحية، أي كشها وفحيحها. فمقابل النغمة العالية لصوت المكاء، نغمة القمة، تنطلق نغمة القرار، نغمة الحية الفحيجة الواطئة الجشاء، التي تشبه الصدى. ومقابل الطائر في (قمة) الشجرة، هناك الحية على (الأرض) عند جذع الشجرة نفسها. وسوف يتضح لنا هذا بوضوح أكبر لاحقا. إنها نغمتا الكون المركزيتان: الصيفية العالية، والثوية الباردة. وللبرهنة على أن للتصدية علاقة وطيدة ما بتصويت الأفاعي وفحيحها نأخذ قول الشاعر:

من المتصدّيات بغير سوء تسيل إذا مشت مشي الحباب

(1) الزبيدي، تاج العروس.

ويخبرنا اللسان أن الشاعر: (يعني الحية)⁽¹⁾. عليه، فالمتصديات هن الأفاعي والحيات، والواحدة منهن: متصدية. وهذا يعني أن ثمة رابطاً لغوياً شديداً القوة بين التصدية والمتصديات، إذ يجمعهما جذر واحد. ومن الصعب أن نمنع أنفسنا من الافتراض أنها سميت متصدية لأنها تصدي، أي تطلق صوتاً مثل الصدى.

يضيف الزبيدي في: (الصُّدَاد... الحية، عن الصاغاني)⁽²⁾. إذن، فالحية هي (المتصدية)، وهي (الصُّدَاد) أيضاً، أي الذي يصد ويرد. أكثر من هذا، لدينا تعبير شائع في العربية يقول: صَمِي ابن الجبل. يقول ابن سيدة: (ابن السَّكَيْت: صَمِي ابْنَةُ الْجَبَل: يقال عند الأمر يُسْتَفْطَع. وقال: أرادوا بابنة الجبل: الصَّدَى)⁽³⁾. إذن، فالصدى، أي ترجيع الصوت، يدعى: ابنة الجبل. غير أن اللسان يخبرنا في مكان آخر أن ابنة الجبل تعني أيضاً: الحية، وليس فقط صدى الصوت. يقول في تعليقه على الأبيات:

بدلت من وائل وكندة عدوان وفهما، صَمِي ابنة الجبل
قوم يحاجون بالبهام ونسوان قصار، كهَيْثَةُ الجبل

(أَنُوهُ كما يُنَوِّه بابنة الجبل، وهي الحية)⁽⁴⁾. أما الجاحظ فيقول: (ومن أمثالهم: صَمِي صَمَام، وَصَمِي ابْنَةُ الْجَبَل، وهي الحية)⁽⁵⁾. ويزيد الزخشي: (ابنة الجبل: ومعناه الصدى يجب المتكلم بين الجبال... ويقال: إن ابنة الجبل الحية أيضاً)⁽⁶⁾. ويزيد الميداني: (ابنة الجبل، الصدى، وهو الصوت يحيي من الجبل وغيره. والداهية، يقال لها ابنة الجبل أيضاً. وأصلها الحية فيما يقال)⁽⁷⁾.

(1) ابن منظور، لسان العرب.

(2) الزبيدي، تاج العروس.

(3) ابن سيدة، المخصص.

(4) ابن منظور، لسان العرب.

(5) الجاحظ، الحيوان.

(6) الزخشي، ثمار القلوب.

(7) الميداني، مجمع الأمثال.

إذن، فابنة الجبل هي اسم للصدى والحية معا. أي أن ترجيع الصوت والحية لهما نفس الاسم: الصدى. ولا نظن أن هذا صدفة. عليه فليس غريبا أن تكون (تصدية) الجاهلية تقليدا لصوت الحية. فصوت الحية يبدو كما لو أنه صدى لصوت أصلي. إنه ترجيع مثل الصدى. وهو في التقليد الجاهلي صدى واه لصوت المكاء، الذي يمثل النغمة العليا للكون.

عليه، تكون شعيرة الجاهليين شعيرة قائمة على تقليد صوت المكاء، ذي النغمة العالية، نغمة القمة، وصوت يعارض هذا الصوت ويعاكسه ويقابله. ذلك أن الصدى هو المواجهة والمقابلة: (هذا صَدَدَ هذا... وعلى صَدَدِهِ، أي قُبَالَتَهُ⁽¹⁾). وعلى الأغلب فإن الصوت المقابل هو صوت التصدية، أي صوت الحية وصوت الصدى، الذي يمثل النغمة الواطئة، نغمة القرار. أي أن صلاتهم كانت تقليدا لنغمتي الكون المركزيتين: القمة والقرار، الصوت والصدى.

ليس أمر التصدية، إذن، أمر تصفيق بل أمر صوت كالصدى وكفحيح الحية. وعند ابن كثير ما يوحي بأن الجاهليين كانوا يسمعون لصوت خفيض بعيد: (وقال ابن جرير عن ابن عمر في قوله: ﴿وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً وَتَصْدِيَةً﴾ [الأنفال: 35] قال: المكاء الصغير، والتصدية التصفيق، وعن ابن عمر أيضا انه قال: أنهم كانوا يضعون خدودهم على الأرض ويصفقون ويصفرون⁽²⁾. ويبدو أنهم كانوا يضعون خدودهم لسماع صوت النغمة الواطئة، صوت الحية. أو كانوا يسمعون لصدى صوت المكو الذي ترده الأرض، فيأتي ضعيفا واهيا كما لو أنه حية.

ولا شك أن هذه الحية هي التي تطوت في أساس الكعبة عند بنائها، كما سنرى في وقت لاحق. ولأن الصدى صوت أخفض من صوت المكو، فإن المروة (جبل صغير) أصغر من جبل الصفا. فالصفا يمثل النغمة العالية للكون، في حين أن المروة يمثل النغمة

(1) لسان العرب.

(2) ابن كثير، المختصر.

الواطئة. وهذا يعني أن مجاوز الريح على الصفا هو الصنم الذي يمثل نعمة العالم الصيفية العالية، في حين أن مطعم الطير على المروة مثل لنعمة الكون الشتوية الواطئة.

العداء بين الحية والمكاء

لكن إذا كان مطعم الطير يساوي الحية، فليس غريباً أن تكون الحية، دوماً، طعاماً لطائر في العديد من القصص. فهي، بشكل ما، طعامه ومأكله. إنها (مطعم الطير). ذلك أن التناقض بين النعمة العالية والنعمة الواطئة، بين الصوت والصدى، يظهر كعداء مستحكم بين المكاء والحية. فحين تحمل النعمة العالية الصيفية، ممثلة بالمكاء الطائر، تندحر النعمة الواطئة الصيفية، ممثلة بالحية. وقد أوردنا من قبل قصة المكاء الشيباني وحية الطائي، التي تعكس مواربة هذا الصراع. وثم قصص كثيرة عن هذا العداء المستحكم:

(وحدث ابن الأعرابي عن هشام بن سالم، وكان من رهط ذي الرمة، قال: أكلت حية بيض مكاء، فجعل يرش شر على رأسها ويدنو منها، حتى إذا فتحت فاهها تريده، وهمت به، ألقى في فيها حسكة، فأخذت بحلقها حتى ماتت. وأنشد أبو عمر الشيباني:

إن كنت أبصرني قلاً ومصطلياً فربما قتل المكاء ثعباناً⁽¹⁾

ويضيف الدميري نقلاً عن القزويني: (المكاء من طير البادية يتخذ أفحوصاً عجيباً. وبينه وبين الحية عداوة، فإن الحية تأكل فراخه)⁽²⁾.

وهذا العداء موجود أيضاً في القصص السومرية الأكادية، وعلى الأخص في أسطورة (إيتانا والنسر). لكن المكاء يتحول إلى نسر. فالنسر والحية يقيمان في شجرة الصفصاف - الخلاف. ثم يختلفان فتنشأ الحرب بينهما:

(فتح النسر فمه وقال للحية:

تعالى نعقد اتفاقاً فيما بيننا

تعالى لنصبح شركاء أنا وأنت...

(1) التوحيدى، الإمتاع والمؤانسة.

(2) الدميري، حياة الحيوان.

وأمام البطل شمس أديا قسّميهما...
وبعد أن أديا قسّميهما أمام شمس
وبعد أن انتصبا وتسلفا الحبل معا، صار
حمل في مسكنهما، ومعا ولد لهما فراخ
كان ذلك تحت ظل شجرة
صفصاف حيث ولدت الحية
بينما فوقها كانت ولادة النسر).
أما في نص آخر للأسطورة فقد ورد الأمر كما يلي:
(في رأس شجرة ولد للنسر فراخه
بينما كانت الحية تلد تحت الصفصافة نفسها
وفي ظل شجرة الصفصاف هذه/ النسر والحية يأتیان كحليفين
ويقسمان على أن يكون الواحد
بالنسبة للآخر أخا).
غير أن النسر يخرق المعاهدة:
(لكن النسر قرر التهام صغار الحية....
ونزل وأكل صغار الحية
وعادت الحية في المساء عندما زال النهار...
نظرت الحية إلى الجحر فلم يعد موجودا
وانحنت فوقه فلم تجد صغارها
وبأظافرها حفرت عندئذ التراب
ومن الجحر كانت دوامات الغبار
عندئذ تظلم السماء)⁽¹⁾.

(1) ديوان الأساطير، سومر وأكاد وآشور، الكتاب الثاني، ص 592-495.

عليه، فقد كانت فراخ الحية (طعاما) لأولاد النسر. لقد كانت مطعما للنسر، أي أنها كانت مطعما للطير. وتعطينا قصة ترميم الكعبة دليلا آخر قويا على علاقة العداء بين الحية والطائر:

(وكان البحر قد رمى بسفينة إلى جدة لرجل من الروم فتحطمت، فأخذوا خشبها فأعدوه لسقفها. وكان بمكة رجل قبضي نجار، فتهيا لهم في أنفسهم في بعض ما يصلحها. وكانت حية تخرج من بئر الكعبة التي كان يطرح فيها مما يهدي لها كل يوم، فتشرف على جدار الكعبة. وكانت مما يهابون. وذلك أنهم زعموا قلما كان يتقرب من بئر الكعبة أحد إلا احزألت وكشت، وفتحت فاهها فكانوا يهابونها. فبينما هي يوماً تشرف على جدار الكعبة كما كانت تصنع، بعث الله عز وجل عليها طائراً لا يدرون ما هو فاخطفها من متشرفها، فذهب بها) ⁽¹⁾.

ويكرر ابن الأثير الرواية ذاتها، مع شيء من الاختصار:

(وكانت حية تخرج من بئر الكعبة التي يطرح فيها ما يهدي لها كل يوم فتشرف على جدار الكعبة، وكان لا يدنو منها أحد إلا كشت وفتحت فاهها، فكانوا يهابونها، فبينما هي يوماً على جدار الكعبة اختطفها طائرٌ فذهب بها، فقالت قريش: إنا لنرجو أن يكون الله عز وجل قد رضي ما أردناه) ⁽²⁾.

أما الأزرقى فيقول: (فلما جمعوا الحجارة وهموا بنقضها، خرجت لهم حية سوداء الظهر، بيضاء البطن لها رأس مثل رأس الجدي تمنعهم كلما أرادوا هدمها، فلما رأوا ذلك اعتزلوا عند المقام وهو يومئذ في مكانه اليوم ثم قالوا: ربنا أردنا عمارة بيتك فرأوا طائراً أسود ظهره، أبيض بطنه، أصفر الرجلين أخذها فجرها حتى أدخلها أجساد) ⁽³⁾.

إذن، فلدينا هنا طائر وحية. الطائر في الأعلى، والحية في الأسفل تحرس بئر الكعبة وما يوضع فيه من تقدمات ونذور. الحية والطائر يدخلان المسرح معا دوماً. وأغلب الظن

(1) ابن إسحق، السيرة النبوية.

(2) ابن الأثير، الكامل.

(3) الأزرقى، أخبار مكة.

أن الطائر هو المكاء عدو الحية. والطائر والحية هنا هما صاحبا شعيرة (المكاء والتصدية). لقد اختطف الطائر الحية، وحل الصيف محل الشتاء، حل الكون الفائر محل الكون البارد. حل الخمر محل القمح. لكن العكس يحدث أيضا حين ندخل في النعمة الشتوية الواطئة، فالحية هي التي تبتلع الطائر أو فراخه، وهكذا. الطائر في الأعلى، لذا فهو يمثل النعمة العالية، والحية في الأسفل، لذا فهي تمثل النعمة الواطئة. ليس ذلك فحسب، بل إن طبقة صوت الطائر عالية، وطبقة صوت الحية سافلة واطئة.

وربما كان علينا أن نذكر بما جاء في رؤيا يوحنا اللاهوتي في العهد الجديد كي تكتمل صورة الصراع بين الطائر والحية: (وحدثت حرب في السماء. ميخائيل وملائكته حاربوا التنين وحارب التنين وملائكته. ولم يقووا فلم يوجد مكانهم بعد ذلك في السماء. فطُرح التنين العظيم الحية القديمة... كله طرح إلى الأرض وطرحت معه ملائكته) ⁽¹⁾. هنا ثمة حرب بين ميخائيل والتنين، أي الحية كما يوضح الإصحاح ذاته. وميخائيل (ميكايل) هو، في أغلب الظن، شبيه المكاء العربي. فهو ميكا إيل، أي الإله المكاء. عليه فنحن بصدد مواجهة بين طائر وحية. وهذه الحرب تجري في السماء لا على الأرض (وحدثت حرب في السماء)، مما يؤكد أننا أمام صراع ذي طابع ديني. أي أنه صراع رمزي وليس صراعا واقعا بين حية وطائر واقعيين. إنه في الواقع صراع بين قسمي السماء الشمالي والجنوبي. لكن يبدو أن علينا الآن أن نذهب إلى إله مكى جاهلي آخر غريب مرتبط بالكعبة، لنكتشف إن كانت له من علاقة بالحية وتصديتها.

ذوبكة

نعرف أن لمكة أكثر من اسم، أشهرها (بكة) الذي ذكر في القرآن: (إن أول بيت وضع للناس للذي ببكة). وقد حاولت المصادر العربية القديمة أن تفك لنا لغز هذا الاسم، فتوصلت إلى أن نقشا مفترضا عثر عليه في الكعبة يحل لها مسألة هذا الاسم:

(حدثنا أحمد: يونس عن زكريا بن أبي زائدة عن عامر الشعبي قال: حدثني من قرأ في أسفل المقام أو في تحتجة في سقف البيت: أنا الله ذو بكة، بنيت على وجه سبعة أملاك

(1) الكتاب المقدس، رؤيا يوحنا؛ 12: 7-8.

حنفاء، باركت لأهله في اللحم، والماء، وجعلت رزقهم من ثلاثة سبل⁽¹⁾. ويقول الأزرقي: (ووجد في الحجر كتاب من خلقة الحجر أنا الله ذو بكة الحرام، وضعتها يوم وضعت الشمس والقمر، وحففتها بسبعة أملاك حنفاء لا تزول حتى تزول أخشباها. مبارك لأهلها في اللحم والماء)⁽²⁾. أما ابن الضياء فينقل عن ابن إسحق: (أن قريشاً وجدت في الركن كتاباً بالسريانية وفيه: «أنا الله ذو بكة خلقتها يوم خلقت السموات والأرض إلى آخره». وعن الزهري قال: إن قريشاً حين بنوا الكعبة وجدوا فيه حجراً وفيه ثلاثة صفوف؛ في الصفح الأول: «أنا الله ذو بكة صنعتها يوم صنعت الشمس والقمر» إلى آخر كلام ابن إسحاق المتقدم في الفضائل. وفي الصفح الثاني: «أنا الله ذو بكة خلقت الرحم واشتقت لها اسماً من اسمي فمن وصلها وصلته ومن قطعها بهته»⁽³⁾.

أما النويري فيروي عن ابن عباس أن النفش يقول: (أنا الله ذو بكة حرمتها يوم خلقت السموات والأرض والشمس والقمر، ويوم صغت هذين الجبلين، وحففتها بسبعة أملاك حنفاء لا تزول حتى يزول أخشباها، مبارك لأهلها الماء واللبن)⁽⁴⁾.

بناء على كل هذه المقتبسات، فثم إله في مكة يعلن عن نفسه بوضوح قائلاً أن اسمه هو: ذو بكة. وهكذا فقد بدا وكأن اللغز قد حل. فثم إله يدعى: ذا بكة، وثم مدينة تدعى بكة، أخذت اسمها من اسم الإله الذي ينسب إليها.

الأمر ليس بهذه السهولة، في الحقيقة. إذ بناء على هذه الفرضية يبدو أن الإله هو من اشتق اسمه من اسم المدينة، لا العكس. فهو المنسوب إليها: (ذو بكة)، وليست هي المنسوبة إليه. ثم ماذا تعني كلمة (بكة)؟ وهل حقيقة أن هذا الاسم في الأصل هو اسم للمدينة؟ رواية ابن إسحق تشير إلى أن الحرم هو الذي يدعى بكة. إذ يورد أن النفش الذي وجد (في أسفل المقام أو في تحتجة في سقف البيت) يقول: (أنا الله ذو بكة، بنيت على وجه سبعة أملاك حنفاء). ومن الواضح أن كلمة (بنيت) تعني الحرم لا المدينة. ولدينا

(1) ابن إسحق، السيرة النبوية.

(2) الأزرقي، أخبار مكة.

(3) ابن الضياء، تاريخ مكة.

(4) النويري، نهاية الأرب.

نصوص أخرى تؤكد لنا أن بكة هي موضع البيت بشكل خاص. إذ ينقل ياقوت عن: (يحيى بن أبي أنيسة: بكة موضع البيت، ومكة الحرم كله). يضيف ياقوت: (وقال آخرون: بكة موضع البيت، وما حول البيت مكة)⁽¹⁾.

بالتالي، فبكة ليس اسم المدينة، بل اسم البيت، أو الحرم في الأصل. ولعل هذا ما تقوله الآية القرآنية: ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ﴾ [آل عمران: 96] فيبدو أنه يؤكد هذا الاستنتاج. فهي تتحدث عن بيت لا عن مدينة أو قرية. عليه، فبكة هي الحرم، أو هي نقطة محددة فيه في الأصل. لذا علينا أن نسأل: لماذا سمي الحرم، أو نقطة فيه، باسم بكة؟ وما معنى هذا الاسم حقاً؟

حاولت المصادر العربية أن تجد معنى ما لاسم (بكة) من خلال البحث في الجذر اللغوي. فالجذر بك يعني: دق العنق. يقال: بك عنقه، أي دقها دقا. كما يعني الزحم والازدحام. يقال: بك فلانا يبيكه، أي زحمة وزاحمه ودفعه. كما يعني أيضا الإذلال ووضع الكرامة. يقال: بككت الرجل، إذا وضعت منه ورددت كرامته. كذلك قد يعني الجماع الشديد. يقال: بك الرجل المرأة إذا نهكها في الجماع. من هذه المعاني اختارت المصادر العربية اثنين من أجل تفسير الاسم بكة. فقيل: إنها سميت بكة لأنها تبك أعناق الجبابرة إذا الحدوا فيها بظلم. وقيل: لأن الناس تبك بعضها بعضا فيها، أي تزحم بعضها بعضا، انطلاقاً من زحمة الحج في ما يبدو.

وليس لنا أن نغفل معاني الجذر بالتأكيد. فكل كلمة مركزية في أسطورة أو طقس هي خلية أولى تحمل في ثناياها كل المعاني التي تتعلق بالأسطورة. إنها، أي الكلمة، مثل ال (دي إن إيه) الذي يحمل الصفات الوراثية. لكننا بحاجة إلى أكثر من معاني الجذر، حتى نتقدم ونستفيد من هذه المعاني.

على كل حال، ما هو واضح لنا، بناء على النقش المقترض، أن هناك إله ينسب نفسه إلى شيء يدعى بكة. فهو (ذو بكة) على غرار (ذي الخليفة). لكن الفارق أننا نعرف أن ذا

(1) ياقوت الحموي، معجم البلدان.

الخالصة منسوب إلى شجرة محددة خاصة به (الخالصة)، في الأغلب، في حين أننا لا نعرف بعد شيئاً عن بكة التي ينسب إليها هذا الإله.

ولا نريد أن نطيل في هذا الموضوع، بل سنقدم استنتاجاً مباشرة. هذا الاستنتاج يقول أن (ذا بكة) هو إله أوزيريسي الطابع، وأنه سمي (ذا بكة) لأنه مرتبط ببشر تدعى (بكة)، تسكنها حية محددة، كما هو الحال مع أوزيريس المصري. فعرش أوزيريس في أبيدوس في مصر يقوم على بئر أو شق في الصخر، تذهب إليه أرواح الموتى، على ظهر حية ما، ويدعى: بك، بق، بقاء، أو ما شابه. يحدثنا ولاس بدج في كتاب الموتى عن مدينة أبيدوس التي أخذت اسمها من اسم أوزيريس، وكانت عاصمة المنطقة الثامنة في مصر العليا، ومركز عبادة أوزيريس في مصر العليا، وكان يعتقد أن هذا الإله مدفون فيها: إذ يرى التقليد المصري أن الشمس تنهي رحلتها اليومية في أبيدوس، ثم تدخل إلى (توت)، من شق في الجبال يدعى عند المصريين (بق، بك). هذه الجبال تقع بالقرب من المدينة. وفي الأسرة الثانية عشرة فقد اعتقد أن أرواح الموتى تجد طريقها نحو العالم الآخر، من خلال الوادي الذي بين هذه الجبال، إلى أوزيريس العظيم، حيث يقول البعض أن هناك حقول الإليزيه {الجنة}. لكن بك، بق، يتظاهر أحياناً كجبل. تقول ترنيمة مصرية:

(أنا أعرف جبل بكو الذي تستقر فوقه السماء. إنه من صخرة تي-يات، التي طولها 300 رود وعرضها 120 رود... وهناك حية على حافة ذلك الجبل... أنا أعرف اسم تلك الحية. «حية الجبل التي يمكن أن تقلبه»، هذا هو اسمها)⁽¹⁾.

وهكذا فلدينا شق في الصخر، أو خسفة، تحت الأرض يدعى (بق، بك) تذهب إليه أرواح الموتى، كي تلقي هناك بأوزيريس. وهذا يعني أن أوزيريس هناك عند هذا الشق أو فوقه. أي أنه صاحب هذا الشق أو الخسفة التي تدعى بقة أو بكة. إنه ذو بقة أو ذو بكة، أي الإله الذي يقيم في هذا الشق أو الخسفة التي تدعى بهذا الاسم. وهناك حية غريبة في داخل هذا الشق. وهذا الشق يتظاهر أحياناً كجبل لأن أوزيريس في مظهره الصيفي والشتوي، يتظاهر كجبلين جنوبي وشالي.

Budge, Wallis, Book of The Dead, www.sacred-texts.com (1)

وفي ما يخص الشق، فنحن نعلم من المصادر العربية أن ثم بثراً، أو خسفة، في جوف الكعبة كانت توضع فيها النذور، وأن هبل قد أقيم فوقها. هذه البثر تنحدر إليها أرواح الموتى، كما نفترض. أو قل تُبَك فيها أرواح الموتى، أي تزحم وتدفع. وقد أوضحت لنا المصادر العربية أن حية كانت تقيم بالفعل في هذه البثر. ومن الواضح أن حية البثر هذه، التي تحرس النذور والهدايا حسب المصادر العربية، كانت في الأغلب، أيضاً، هي التي تنقل الموتى على ظهرها كما يقول التقليد المصري الفرعوني أو أنها تمثل هذه الأرواح بشكل ما. هذه الحية، التي منعت أهل مكة من إعادة بناء الكعبة:

(وكانت حية تخرج من بثر الكعبة التي كان يطرح فيها عما يهدي لها كل يوم، فتشرف على جدار الكعبة، وكانت مما يهابون، وذلك أنهم زعموا قلما كان يتقرب من بثر الكعبة أحد إلا احزألت وكشت، وفتحت فاها فكانوا يهابونها)⁽¹⁾.

وهذه الحية قديمة جداً. فقد وجدت يوم بنى إبراهيم الكعبة كأول بيت. وكل معبد أوزيريسي هو بيت أول، مشابه للبيت الأصلي في السماء. والمصادر العربية تعطينا اسم هذه الحية. إنها: (السكينة). واسمها يدل على أنها تمثل السكون والقرار. يقول لنا اللسان نقلاً عن آخرين: (وروى الأزهري بإسناده عن خالد بن عروة... أن إبراهيم حين أمر ببناء البيت ضاق به ذرعاً، قال: فبعث الله إليه السكينة وهي ريح خجوج لها رأس فتطوّقت بالبيت كطوق الحَجَفَةِ، ثم استقرّت، قال: فبنى إبراهيم حين استقرّت⁽²⁾). أما الطبري فيقول: (فبعث الله عز وجل ريحاً يقال لها ريح الخجوج، لها جناحان ورأس في صورة حية، فكنست لهما ما حول الكعبة على أساس البيت الأول)⁽³⁾. وهناك وضع الأساس.

ويقول الدميري: (فبعث الله السكينة لتدله على موضع البيت، وهي ريح خجوج لها رأسان، شبه الحية، وقيل: الخجوج الريح الشديدة الهفافة البراقة، لها رأس كراس الهرة

(1) ابن اسحق، السيرة.

(2) ابن منظور، لسان العرب.

(3) تاريخ الطبري.

وذنب كذنبها، ولها جناحان من در وزبرجد، وعينان لها شعاع... فتطوقت السكينة على موضع البيت، كتطوق الحية⁽¹⁾. وعند ابن أبي الحديد:

(وهي ريح خجوج، فتطوقت حول البيت كالحجفة... وقال ابن قتيبة: الخجوج من الرياح: السريعة المرور.... قال: السكينة لها وجه كوجه الإنسان، وهي بعد ريح هفافة، أي خفيفة سريعة، والحجفة: الترس)⁽²⁾.

إذن، هي حية شهيرة جدا. فهي من أشار إلى موقع بناء الكعبة، حين تطوت فبنيت الكعبة فوقها. وهي حية- ريح، أو حية تشبه الريح، تسمى السكينة. هذه الحية مرتبط بئر الكعبة. والإله ذو بكة يقيم عرشه، مثل أوزيريس، فوق البئر بحيته. وهو ذو بكة، أي ذو البئر أو الشق، كما أنه ذو الحية، لأن البئر والحية يمتزجان معا، فكأنهما كائن واحد. وهذه الحية تشبه الحية التي تكون تحت عرش أوزيريس، والتي تنقل أرواح الموتى إلى العالم الآخر في الديانة المصرية الأوزيرسية. ومن المؤكد أنها هي الحية التي (تصدي)، أي حية (التصدي) في الآية القرآنية: ﴿وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً وَتَصْدِيَةً﴾ [الأنفال: 35]. إنها حية النعمة الواطئة، حية السكينة والقرار، أي رمز النعمة الواطئة، نعمة القرار الكوني، نعمة الموت. ثم رابط شديد الأهمية بين حية (السكينة) وبكة أو بقة. يخبرنا اللسان أن: (السكينة أيضا اسم البقة التي دخلت في أنف نمرود بن كنعان الخاطيء فأكلت دماغه)⁽³⁾.

وإذا كانت حية السكينة على علاقة بذئب بكة، فإنه يمكن لنا أن نفهم الآية القرآنية ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ﴾ [آل عمران: 96]. ذلك أن النبي إبراهيم وضع، بالفعل، أسس البيت الأول فوق الحسفة- الحية، التي هي بكة، أو رمز الإله ذي بكة. إذا كان هذا صحيحا، فإن شيئا يحسد النعمة العالية يجب أن يكون في الكعبة من الأعلى. ومن أجل هذا فإن طقس المكاء والتصدي، الذي كان يتم على الصفا والمروة، كان يمارس في

(1) الدميري، حياة الحيوان.

(2) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة.

(3) ابن منظور، لسان العرب.

الكعبة، في ما يبدو. ذلك أن نغمتي الكون الأساسيتين، تنطرحان أفقياً على الصفا والمروة، حيث العالية على الصفا، أي نغمة مجوز الريح، والواطئة على المروة، أي نغمة مطعم الطير. وهاتان النغمتان تنطرحان عمودياً في الكعبة، حيث النغمة الواطئة - الحية تكمن أسفل البئر، في حين أن النغمة العالية فوق البئر حيث وضع هبل، الأمر الذي يشير إلى أن هذا الصنم على علاقة بالنغمة العالية، في غالب الأمر.

والحق أن الدميري يؤكد لنا أنه كان مع النبي إبراهيم حين بنى الكعبة حية وطائر، أي النغمة العليا والسفلى: (قيل: لما خرج إبراهيم... من الشام، لبناء البيت، كانت السكينة معه والصرّد، فكان الصرد دليلاً على الموضع، والسكينة بمقداره. فلما صار إلى موضع البيت، وقفت السكينة في موضع البيت، ونادت ابن يا إبراهيم على مقدار ظلي⁽¹⁾). السكينة هي الحية. أما الصرد فهو مثل المكاء، أي تمثل النغمة العليا، المقابلة للنغمة الواطئة للسكينة - الحية. وقد كان الاثنان يوم بنى إبراهيم الكعبة.

وثم ما يدل على أن الصرد طائر مقدس. فقد ورد في لسان العرب عن آخرين أنه: نُهي المحرم عن قتل الصّرّد. وفي حديث آخر: نهى النبي ﷺ، عن قتل أربع: النملة والنحلة والصرّد والهلدهد. ولا نريد هنا أن نشوش بحثنا بالحديث عن العلاقة بين (السكينة) وبين (شكينة) الأدب الرايني العبري، التي تواجدت في تابوت العهد. لكن يمكن الإشارة إلى أنها هي السكينة العربية أسفل الكعبة.

إذن، فثم شق أو خسفة تحت الكعبة فيه حية، أي بالضبط كما هو الحال في أبيدوس. عليه، فالإله الذي يرتبط بهذا الشق وهذه الحية، أي ذو بكة، هو إله أوزيريسي الطابع. وهو يقيم أسفل الكعبة. لذا فبكة هي النقطة السفلى في الكعبة. لكنه على علاقة بالمرّة التي تمثل هذه النقطة حين تنطرح أفقياً كجبل.

حمر الأبك

ولدينا طراز غريب من الحمر، لم تستطع المصادر العربية فهمه تماماً أو إلقاء ضوء كاف عليه، هو: (حمر الأبك). وقد ورد الاسم في أرجوزة لقُطَيْة بنت بشر الكلائية:

(1) الدميري، حياة الحيوان.

جَرَبَّةٌ مِنْ حُمْرِ الْأَبْكَ لَا صَرَعَ فِيهَا وَلَا مُذَكِّي

والجربة هي العانة، أي جماعة الحمر البرية، أو السائبة: (هكذا أنشدته ابن الأعرابي، وزعم أن الأبك هنا جماعة الحمر تبك بعضها بعضا... قال ابن سيدة: ويضعف ذلك أن فيه ضربا من إضافة الشيء إلى نفسه، وهذا مستكره، وقد يكون الأبك، هنا الموضع)⁽¹⁾.

ابن الأعرابي يرى أن البك هنا من الزحم. لكن ملاحظة ابن سيدة عن إضافة الشيء إلى نفسه تلغي هذا التفسير. لأنه إذا كانت الأبك تعني جماعة الحمر التي تزحم بعضها، فإن النسبة تصبح كما لو أنها حمر الحمر! عليه فقد اقترح أن الأبك هنا مكان محدد. وهو اقترح أخف وطأة من اقترح ابن الأعرابي، لكنه لا يحل المشكلة. فأين هو هذا المكان، ولماذا سمي الأبك، ولماذا تشتهر حمره بالذات بأنها (لا صرع فيها ولا مذكي)؟ هذا ما لا إجابة عليه عند ابن سيدة. وقد ذهب ياقوت هذا المذهب: (الأبك: بتشديد الكاف، هو موضع يقول الراجز فيه:

جَرَبَّةٌ مِنْ حُمْرِ الْأَبْكَ لَا صَرَعَ فِيهَا وَلَا مُذَكِّي)⁽²⁾

نحن نعتقد أن هذه الحمر على علاقة بذئ بكة، وأن هذا الطراز من الحمر حيوانه المقدس، وأنها بالتالي في حماه. إنها حمر الإله ذي بكة. وفي سياق محاولاتها تفسير اسم مكبة الثاني، أي بكة، ربطت المصادر العربية بين هذا الاسم، وبين (البك) الذي يعني كسر الأعناق في اللغة. يقول الزمخشري في أساس البلاغة عن مكبة- بكة: وسميت بكة لأنها كانت تبك أعناق الجبابرة، إذا ألدوا فيها بظلم. ويضيف الأزهرى في تهذيب اللغة: وقيل: إنها سميت بكة لأنها تبك أعناق الجبابرة. ونحن نعتقد أن لكسر الأعناق بالفعل علاقة بالأبك. إذ يبدو أن التضحية له بحيواناته، أي بحمره، حكر الأبك، كانت تتم عبر دق عنقها، على عكس الأضاحي الأخرى. لذا فالأبك تعني: الشديد البك، أي كاسر الأعناق الشديد. ولدينا من التوراة دليل على أنه كان يتم التضحية بالحمر عن طريق كسر العنق: (لي كل فاتح رحم. وكل ما يولد ذكرا من مواشيك بكرا من ثور وشاة. وأما بكر

(1) الزبيدي، تاج العروس.

(2) الحموي، معجم البلدان.

الحمار فتفديه بشاه. وإن لم تَفِدْهُ تكسر عنقه⁽¹⁾. بكسر العنق، إذن، يضحى بالحمار، كما يعلمنا سفر الخروج.

أكثر من هذا، فلدينا تصويرا مصريا لحية ضخمة تدعى (آكل الحمار). وفي الصورة ترتفع الحية كي تقبض على الحمار من أصل عنقه. أي أنها تكسر عنقه. نعتقد أن هذه الصورة على علاقة بإله شبيه بذي بكة. وهي دليل على أن الأبك - ذا بكة يرتبط بالحية كما قدرنا من قبل. كما أنه دليل على ارتباطه بالحمار بشكل ما، أيضا.



آكل الحمار، تصوير من بردية آني

وفي بردية آني، هناك فصل يدعى (دفع آكل الحمار إلى الخلف): (عساني أسحق آكل الحمار). ويقول للحية أكلة الحمار: (أتركي الحمار، لعلني أجد سواوات صافية عندما أعبث إلى العالم السفلي في قارب نشمت). فالحمار هو أوزيريس. والحية تمثيل لأوزيريس في موته الشتوي. وأكلها للحمار أوزيريس، أو كسرها لعنقه، تعبير عن هذا الواقع. ولا يجب أن يغرننا ما يبدو من تناقض بين الحمار والحية. ذلك أن تحول الآلهة في قرارهم الشتوي إلى

(1) خروج، 20:34.

أفاع، يصور أحيانا على أنه موت بلسعة حية. ولأن الحمار تمثيل لأوزيريس الميت، فإننا في فصل ترنيمة إلى رع من بردية آني نجد الكاتب آني يقول: (عساني أسحق الحمار)، أيضا. سحق الحمار تعبير عن الرغبة في عودة أوزيريس إلى الحياة، إلى الطور الفيضي.

وبهذا يمكننا أن نفهم لم يصور (عمود جد) المرتبط بأوزيريس الفيضي بالقرب من حمار في بعض المصورات المصرية. إذ أن (جد) يمثل أوزيريس النعمة العالية، في حين أن أوزيريس النعمة الواطئة يرتبط، في ما يبدو، بالحمار.



الحمار يقف إلى جانب عمود جد، عمود أوزيريس. يدعى هذا الحمار بـ «حمار التوت» أو «حمار الطوط» Ass Of The Tuat. وجذر (طوط) العربي يعني الإفراط في الطول. وإذا كان لهذا الجذر علاقة باسم هذا الحمار، فإن من المحتمل أنه يعني «الحمار الطويل». وهذا ما يتوافق مع واقع أن الحمار هنا طويل جدا مقارنة بالعمود⁽¹⁾

عليه، يصير مفهوما لنا معنى جملة (حمر الأبك). إنها حمر أي حمر الإله ذي بكة، الذي يتهاوى مع الحياة، ويأخذ ضحيته بكسر عنقها. ولدينا دليل لغوي آخر على ارتباط الحمر بجذر (بك). فسفاد الحمر بالذات يدعى (البوك). يقال: باك الحمار الأتان، على حسب

لسان العرب. ويقول لنا الجاحظ في الحيوان: ويقال في الخيل: كامها يكومها. وكذلك في الحافر كله. وفي الحمار وحده: باكها يبوكرها بوكا. ومن الصعب على المرء أن لا يرتبط هذا بالأبك وبذي بكة.

فوق هذا كله، فإن الحمار يدعى (السكين) بالعربية. يقول لسان العرب: والسكينة أيضا اسم البقة التي دخلت في أنف نمرود بن كنعان الخاطى فأكلت دماغه. والسكّين:

(1) Encyclopedia of Ancient Egypt, Margaret Bunson, 1991, page 47

الحمار الوحشي. وقد عرفنا قبل لحظات أن حية أسفل الكعبة، الحية التي دلت إبراهيم على كان بناء البيت، كانت تسمى أيضا: السكينة. إذن فالحمار والحية يملكان الاسم ذاته. وهكذا تجمع لنا الثلاثي في سطر واحد: السكينة - بكة أو بقة - الحمار!

غير أننا بحاجة إلى أن نذهب إلى الأساطير السومرية الأكادية. فهناك سنجد المكاء وذي بكة بكل وضوحهما. وهناك سنجد تأكيداً قوياً آخر على ارتباط ذي بكة بهذا بحية محددة. أما الأسطورة التي سنختارها فهي أسطورة شجرة إنانا وشجرة الصفصاف.

إنانا وشجرة الصفصاف

تبعاً للأسطورة السومرية، فقد أطاحت ريح الجنوب بشجرة ال(خلبو)، أي الخلاف - والخلاف هو الصفصاف بالعربية - فحملتها مياه الفرات، ورمتها عند قدمي إنانا. أخذت إنانا الشجرة، وزرعتها في حديقتها. كبرت الشجرة جداً. ثم جاءت ثلاث كائنات غير مرغوبة وعششت عليها:

(فعند أصلها بنت حية سامة، عشاها

وفي قمتها وضع طائر الزو فراخه

وفي المنتصف أقامت ليليث بيتها

العذراء الصارخة دوما {؟؟}

والتي يدخل صوتها الفرح في كل قلب

إنانا الطاهرة، عندها،

بكت حتى مطلع الفجر،

ومع مطلع الفجر ظهر جلعامش

سمع جلعامش بكاء إنانا الطاهرة:

أخبريني لم يذرف هذا الجمال مثل هذه الدموع؟

أجابت إنانا: حدث في يوم من الأيام

بعد أن خلقت السماء والأرض والإنسان

وبعد أن استراح أنو في السماء
وبعد أن استراح إنليل على الأرض
وبعد أن دفعت آرشيغال إلى العالم السفلي
وبعد أن أبحر خالق (؟؟) العالم إلى العالم السفلي
بعد أن أبحر أنكي حاكم العالم السفلي
أنه كان هناك بَرَد للملوك
وأنه كان هناك شهب لأنكي
وانفجرت عاصفة، وسقط المطر على قارب الملك
كما يسقط ابن آوى على فريسة
انفجرت صاعقة، وسقط مطر إلهي على قارب أنكي
كما يهجم أسد على فريسة
وفي العاصفة هوت شجرة الخلبو {الصفصاف}
على ضفاف الفرات
ونمت البذور شجرة بعد أن غرقت
في مياه الفرات
في يوم العاصفة، قلعت الريح الجنوبية
جذور الشجرة
وحين انهارت الشجرة
سقطت في الفرات، الذي حملها
على شاطئ الفرات مشت سيدة تحترم كلمات أنو
ومن على الشاطئ أخذت تلك السيدة شجرة الخلبو
السيدة سحبت الشجرة من المياه
جلبت السيدة الشجرة إلى أوروك مدينة إنانا العظيمة

وكما هو مكتوب: إلى حديقة إنانا الطاهرة سوف تجلبينه).

وهكذا:

(وضعت السيدة يديها على الشجرة وأقامتها
وأعلنت السيدة: سوف أصنع كرسيًا مكرسًا للآلهة من هذه الشجرة
نعم، كرسيًا أجلس عليه وأصبح الآلهة
ومن هذه الشجرة سوف أصنع سريرًا أضطجع عليه وأصبح الآلهة
كانت الشجرة ضخمة حد أنها لم تتمكن من قطعها لكي تفعل ما وعدت به
في أصل الشجرة أقامت حية سامة عشها
وفي قمتها بنى طائر الزو عشه
وبين أغصانها بنت ليليث عشها
التي يدخل صوتها الفرح في كل قلب، بكت الآن يائسة
وعند سماع كلماتها قال جلجامش:
سوف أساعدك يا أختي، فأنا أخوك)
ثم بسلاحه:
(سحق الحية عند أصل الشجرة
وفي قمة الشجرة هرب طائر الزو مع فراخه نحو الجبال
ونقضت ليليث بيتها وهربت إلى الصحاري
وبمساعدة شباب المدينة سحب بعضًا من تاج الشجرة
وأعطى جلجامش التاج لإنانا الطاهرة لكي تصنع منه كرسيها الإلهي
وأعطى جلجامش الجذع لإنانا لكي تصنع منه سريرها
ومن أصلها صنع جلجامش لنفسه بكو
ومما تبقى من التاج صنع لنفسه مكو)⁽¹⁾.

(1) Gilgamesh and the Huluppuh S.N. Kramer, 1938

وتترجم جملة (أعطى جلعامش...) عند البعض أحيانا (وأعطت إنانا...).

إذن، فبعد أن سحق جلعامش الحية، وهرب الطائر ولييث، منحته إنانا حق أن يصنع آلتين هما: مكو وبكو!

وهكذا فنحن أمام مكو وبكو!

وبسبب عدم إدراك الباحثين للأسطورة العراقية، فقد تحولت كلمتا (بكو و مكو) إلى لغز عند المترجمين وعلماء السومريات عموما. فليس من اتفاق بينهم على ما تعنيان بدقة. لكن الرأي الراجح أنها آلتان موسيقيتان. أما نوعهما فلا اتفاق عليه أيضا. غير أن الغالبية تفترض أنهما طبل ومقرعته، أي عصاه التي يُضرب بها. وهناك من يرى، استنادا إلى حديث النص عن جلعامش وشباب المدينة، أن هذا المقطع: (يشير إلى مقارعة بين جلعامش والفتيان، وأن البكو والمكو هما في الواقع من أدوات القراع أو التباري)⁽¹⁾ من نوع لعبة البولو وغيرها.

لكن بناء على ما عرضناه بشأن المكاء الطائر والإله (ذي بكة)، فإن لغز الاسمين يصبح محلولاً. ذلك أن كل عين تستطيع أن ترى التوافق بين المكاء وذي بكة من جهة، وبين (مكو و بكو) من جهة ثانية! فمكو هو النغمة العالية، التي يرمز لها طائر المكاء بصفيره، وبكو هي النغمة الواطئة التي على علاقة بالبر وحيته، أي على علاقة بذي بكة. ولأن مكو تمثل النغمة العالية، فقد صنعها جلعامش من أعلى الشجرة حيث كان يقيم طائر الزو، الذي هو شبيه المكاء. ولأن بكو تمثل النغمة الواطئة، القرار، الصدى، فقد صنعها جلعامش من أصل الشجرة، حيث تقيم الحية. عليه فمكو = الطائر، وبكو = الحية.

وهكذا تمكنت المصادر العربية من أن تحل لغزا سومريا. لكن النص السومري ساعدنا أيضا على حل لغز عربي. فبناء على (بكو) السومرية نستطيع أن نتأكد أن الإله ذا بكة المكى مرتبط بالحية. فالكة (بكو) صنعت من جزء الشجرة الذي كانت تكمن عنده الحية.

(1) السواح، جلعامش، 1996 ص 53.

الكون، إذن، شجرة على قمته الماء - الزو - مكو، وطقس الماء على علاقة بالقمة. وفي أسفلها بكو - ذي بكة - الصدى، وطقس التصدية مرتبط بالقرار. والقمة مرتبطة بمجاوز الريح، بينما القرار مرتبط بمطعم الطير.

أما المنتصف حيث (ليليث) فسوف نتحدث عنه لاحقا.

ولا بد لنا هنا من أن نثير انتباه القارئ إلى أن جلجامش سحق الحية عند قاعدة الشجرة، وأن الخباز قد قتل في قصة يوسف، وأن مطعم الطير ذبيح في الأصل في الأسطورة العربية. وهذا يعني أن القطب المضاد، أي (التصدية) يعني الموت والسكون والهدوء. فثم عداء بين القطبين المتضادين ينتهي بهدوء الثاني وسكونه أو موته.

إذن، لدينا إله ذو مظهرين، واحد يمثل طائر هو الماء، وآخر تمثله حية. واحد يمثل نعمة الكون السريعة العالية الفياضة، وآخر يمثل النعمة الواطئة البطيئة. واحد يمثل الصوت، والثاني يمثل الصدى. إنه طائر وحية في نفس الوقت. هذا الإله أوزيريسي الطابع بكل تأكيد. وهو ذاته الإله (كنب) المصري، الذي يساوي (كنوبوس) اليوناني. و(كنب) هذا، الذي سنعرض له لاحقا، كان يصور على شكل حية برأس طائر:

(فهذا الحيوان {الثعبان، الحية} لا يموت موتا طبيعيا، بل يموت بضربة عنيفة فقط. ويسميه الفينيقيون «الإله الشيطان». وبالمثل، يسميه المصريون «كنب»، ويضيفون له رأس صقر، بسبب قوة الصقر. أبيس «الذي يدعى بالكاهن والكاتب المقدس، والذي ترجمه إلى اليونانية آريوس هيراكليبوليس، يتحدث عنه... بالقول: «الأول والأكثر سموا بين الآلهة هو حية برأس صقر»⁽¹⁾).

حية برأس صقرا وهذا هو الإله الذي نتحدث عنه بالضبط. أعلاه طائر وأسفله حية.

مناة ومطعم الطير

وتعطينا بعض المصادر العربية ما من شأنه أن يجعلنا نفترض علاقة ما بين الصنم مناة وبين مطعم الطير:

Eusebius of Caesarea: Praeparatio Evangelica (1)

(وأما مناة، وكانت صخرة لهديل وخزاعة، فأول من نصبها عمرو بن لحي على ساحل البحر مما يلي قديد. وكانت الأوس والخزرج وغسان من الأزدي، ومن دان دينها من أهل يثرب وأهل الشام، كانوا يحجونها ويعظمونها. فإذا طافوا بالبيت وأفاضوا من عرفات وفرغوا من منى لم يحلقوا رؤوسهم إلا عند مناة. وكان يهلون لها. ومن أهل لها لم يطف بين الصفا والمروة مكان الصنمين اللذين عليها، وهما نهيك مجاور الريح ومطعم الطير. وكان هذا الحي من الأنصار يهلون بمناة)⁽¹⁾.

وكان هناك نقاش بين المسلمين حول السعي بين الصفا والمروة. فهناك من كان يرى عدم وجوبه. لكن يبدو أن هذا كان يخص الأوس والخزرج بالذات. فقد كانت تقاليد الجاهلية تسمح لهم بعدم الطواف بين الصفا والمروة. وقد ظل الإسلام على ذلك إلى أن نزل في القرآن ما يلزم بالسعي. هذا ما يفهم من الخبر الذي ينقل عن عائشة: (حدثنا عبدالله بن يوسف: أخبرنا مالك، عن هشام بن عروة، عن أبيه أنه قال: قلت لعائشة رضي الله عنها، زوج النبي ﷺ، وأنا يومئذ حديث السن: رأيت قول الله تبارك وتعالى: «إن الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما». فلا أرى على أحد شيئاً أن لا يطوف بهما؟ فقالت عائشة: كلا، لو كانت كما تقول فلا جناح عليه أن لا يطوف بهما، إنما أنزلت هذه الآية في الأنصار: كانوا يهلون لمناة، وكانت مناة حذو قديد، وكانوا يتخرجون أن يطوفوا بين الصفا والمروة، فلما جاء الإسلام سألوا رسول الله ﷺ عن ذلك، فأنزل الله تعالى: «إن الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما»⁽²⁾).

حديث عيش يقول بوضوح أن الأنصار، أي الأوس والخزرج، الذين يهلون لمناة كانوا (يتخرجون أن يطوفوا بين الصفا والمروة)، أي أنهم، ولسبب ديني ما، كانوا لا يسعون. والسؤال هو: لماذا كان يرخص لمن أهل لمناة أن لا يسعى بين الصفا والمروة، أي بين مجاوز الريح ومطعم الطير؟

(1) ابن الضياء، تاريخ مكة.

(2) صحيح البخاري.

من الصعب علينا أن نجد إجابة على هذا السؤال إلا إذا افترضنا أن لمنة علاقة ما بمطعم الطير. فمن كان يتعبد لمطعم الطير، الذي يعني الموت والسكون والفتور والشتاء، يعتقد أن السعي ينتهي عنده ويقر. بذا فهو ليس بحاجة إلى السعي بين الصفا والمروة، أي الانتقال من النعمة العالية إلى النعمة الواطئة. وقد ظلت بقايا هذا التقليد قائمة حتى بعد الإسلام، الأمر الذي جعل الأوس والخزرج يتحرجون من السعي بين الصفا والمروة إلى أن نزلت الآية.

إذن، فمنة مرتبط بمطعم الطير تمثل النعمة الواطئة الشتوية الساكنة، ولا يلزم لعابديه التردد بين النعمة الخمرية الصيفية الملتهية الحية وبين النعمة الواطئة الساكنة. من أجل هذا فاسم مناة يحمل في أحد جوانبه معنى الموت. فمنة والمنية، أي الموت والقدر، من جذر واحد. وهذا يعني أن جزءاً من قريش وجملة كبيرة جداً من العرب كانوا يتعبدون للإله في مظهره، على عكس الأوس والخزرج الذين كانوا، في ما يبدو، يتعبدون للإله في مظهره الشتوي، أي مناة.

ولدينا دليل من قصة أسطورية على أن مناة إله شتوي قار. ولعله الدليل الوحيد المباشر الذي ورد في المصادر العربية على طبيعة مناة. فمن تقاليد العرب:

(أن الرجل كان يخرج من منزله وامرأته تمخض فيسمي ابنه بأول ما يلقاه من ذلك، نحو: ثعلب وثعلبة، وضب وضبة، وخز، وضبيعة، وكلب... وكذلك أيضاً تسمى بأول ما يسنح أو يبرح لها من الطير نحو: غراب وصر، وما أشبه ذلك... وأخبرنا السَّكَن بن سعيد، عن العباس بن هاشم، عن المسيَّب النميمي قال: خرج تميمُ بن مُرٍّ وامرأته سَلَمَى بنت كعب تمخض، فإذا هو بوادي قد انبثق عليه لم يشعر به، فقال: اللَّيْل والسَّيْل! فرجع وقد لَدَّتْ غلاماً، فقال: لأجعلنَّه لإلهي، فسماه زيد مناة... ثم خرج وهي تمخض فإذا هو بمُكَّاء يغرد على عَوْسَجَةٍ قد بَسَّ نصفُها وبقي نصفُها، فقال: لئن كنتِ قد أثريتِ وأسريتِ لقد أجددتِ وأكذبتِ. فولدت غلاماً فسماه الحارث، وهم أقلُّ تميمٍ عدداً⁽¹⁾.

(1) ابن دريد، الاشتقاق.

هذه القصة الأسطورية شديدة الأهمية. فهي قد تعطينا معلومة قيمة عن طبيعة مناة. ذلك أن تميم خرج باحثاً عن إشارة كي يسمي ولده. وحين رأى السيل سمي ابنه زيد مناة. أي أعطاه اسماً مرتبطاً بمناة. وهذا يعني أن مناة مرتبط بالأمطار والسيول، أي أنه إله ذو نعمة شتوية. ولو لم يكن مناة مرتبطاً بالسيول والأمطار، لما كان من معنى لتسمية ابنه حين رأى السيل باسم مرتبط بمناة. فالسيل رمز لهذا الإله. وقد اندفع السيل فجأة، ومن دون أن يشعر به، كإشارة له إلى أن ابنه يجب أن يكرس لهذا الإله. لهذا سماه على اسم هذا الإله، ونذره له. وحين خرج تميم خرجة أخرى ليسي ابناً جديداً وجد أمامه طائر المكاء فسمى ابنه (الحارث). وهذا يدل على أنه يمكن وضع علامة يساوي بين المكاء والحارث: المكاء = الحارث. عليه، فالطائر المكاء رمز لإله يدعى الحارث. ولأن هذا الإله مرتبط بالمكاء فهو إله أوزيريسي ذو نعمة صيفية عالية. وسوف نتعرض للحارث هذا لاحقاً. أما العوسجة التي ييس نصفها بينما بقي النصف الآخر أخضر فربما تكون رمزاً للمكاء. فالمكاء يدعى بالأخرج. والأخرج هو ذو اللونين. وسمي بذلك لأن به بلقاء، أي أنه يخلط سواده ببياضه. كما أن جملة (خرج خرجة) ذاتها ربما تكون على علاقة بخرج المكاء.

هذه الحكاية وأمثالها نموذج ممتاز للسرد الأسطوري ولأعبي اللغة. فهو يريد أن يقنعنا أنه سرد واقعي. لكن العين المدربة تستطيع أن ندرك أنها أمام سرد أسطوري.

وإذا كان مناة على علاقة بمطعم الطير، فإن من المنطقي أن يكون نظيره مجاوز الرياح على علاقة باللات. وهكذا نكون قد وصلنا إلى هذه النتيجة:

مجاوز الرياح - المكاء - مكو مرتبطون باللات

مطعم الطير - الحية - بكو مرتبطون بمناة

إساف ونائلة

تظل عندنا نقطة بحاجة إلى توضيح؛ تتعلق ب (إساف ونائلة)، الحبيبين الفاسقين، اللذين سفحا في الكعبة فمسخا حجرتين. إذ يقول لنا عدد من المصادر العربية أنهما نصباً على الصفا والمروة، حيث تتم شعيرة السعي. مثلاً: (وكان عند الصفا والمروة صنيان من

نحاس، أحدهما يقال له: إساف، والآخر نائلة. وكان المشركون إذا طافوا بها قالوا: تمسحوا بهما⁽¹⁾. ويضيف العصامي: (وكان إساف على الصفا، ونائلة على المروة) (العصامي، سمط النجوم).

لكن هناك ما يكفي من الدلائل أن هذا خلط. فمجاوز الريح ومطعم الطير هما من نصباً على الصفا والمروة، وسعي بينهما الناس. أما إساف ونائلة فقد نصباً في مكان ما في الكعبة: (فأخذ عبد المطلب بيده {يد عبد الله} ثم أقبل إلى إساف ونائلة، وهما الصنمان اللذان ينحر الناس عندهما)⁽²⁾. هذا الخبر يدل على أن الصنمين كانا عند الكعبة، قرب بعضهما بعضاً، لا بعيداً عن بعضهما بعد الصفا والمروة.

ويضيف المسعودي: (ونشأ عمر وبن لحي فساد قومه بمكة واستولى على أمر البيت، ثم سار إلى مدينة البلقاء من عمل دمشق من أرض الشام، فرأى قوماً يعبدون الأصنام، فسألهم عنها، فقالوا: هذه أرباب نتخذها: نستنصر بها فننصر، ونستسقي بها فنسقي، وكل ما نسألهم نعطى، فطلب منهم صنماً يدعونه هُبَل، فسار به إلى مكة، ونصبه على الكعبة ومعه إساف ونائلة، ودعا الناس إلى تعظيمها)⁽³⁾. وحسب هذا الخبر، فالصنمان ليسا في الكعبة فقط، بل فوقها أيضاً. ما اليعقوبي فيخبرنا أنهم: (وضعوا... إساف ونائلة كل واحد منهما على ركن من أركان البيت، فكان الطائف، إذا طاف، بدأ بإساف، فقبله، وختم به، ونصبوا على الصفا صنماً يقال له مجاور الريح، وعلى المروة صنماً يقال له مطعم الطير)⁽⁴⁾.

وهنا، فالصنمان يحتلان ركني البيت، بينما يحتل مجاوز الريح ومطعم الطير الصفا والمروة. ويقول ابن هشام في سيرته نقلاً عن ابن إسحق: قال بن إسحاق واتخذوا إسافاً

(1) ابن منظور، مختصر تاريخ دمشق.

(2) ابن الأثير، الكامل.

(3) المسعودي، مروج الذهب.

(4) تاريخ اليعقوبي.

ونائلة على موضع زمزم ينحرون عندهما. أما ابن الجوزي فيقول: (فنصب { عمرو بن لحي } إسافا مقابل الركن الأسود... ونصب نائلة إليه جانب البيت وتجاه المقام)⁽¹⁾.

كل هذه الأخبار تؤكد أن إسافا ونائلة كانا في الكعبة، لا على الصفا والمروة. ونحن نعتقد أن إساف ونائلة هما المبدآن الأولان المذكر والمؤنث، أي أنها اسمان آخران لسهيل والشعري، أي: شبيهان بإيزيس وأوزيريس. واسم نائلة بالذات على علاقة لفظية بنجم (النيلام)، الأوسط في نجوم حزام الجوزاء. أما مجاوز الريح ومطعم الطير على الصفا والمروة فيمثلان وجهي الإله الأوزيريبي بنغمته العالية والواطئة. فهما مظهر الإله الذكر، الذي يعادل إساف. والسعي بينهما هو تمثيل للانتقال من النعمة العالية للواطئة، من الصيف للشتاء، أي للانتقالات الفصلية. أما الطواف حول إساف ونائلة، فهو طواف حول الكعبة، أو حولهما في الكعبة، أي حول الإله الذكر والإلهة الأنثى. لذا نحب أن نصنع تفريفا واضحا بين السعي والطواف؛ فالسعي لمجاوز الراح ومطعم الطير، أما الطواف فلا إساف ونائلة، وأشباههما من الآلهة، رغم أننا نعرف أن الناس تسمي السعي طوافا، أحيانا. وفي ظننا أن الطواف دوران حول الشيء. في حين أن السعي مشي بين الصنمين على الصفا والمروة. ولم يكن الحاج الجاهلي يطوف حول الجبلين بل يسعى بينهما.

الكارج

اعتقدنا، كما قلنا من قبل، أن عباد مطعم الطير لم يكونوا شارب خمر، لأن إلههم غير خمرى. كما أننا افترضنا أن أتباع مناة أيضا لا يشربون الخمر، من خلال الصلة التي بدت لنا بين مطعم الطير ومناة. ويبدو لنا أن الإله النبطي (شيع القوم) عدل لمطعم الطير ومناة. فهو مثلها إله لا يشرب الخمر بالتأكيد. فقد جاء في نقش تدمري كتبه نبطي: (هذان الهيكلا أقامهما عبيد بن غانمو... لشيع القوم، الإله الطيب المجازي، الذي لا يشرب الخمر)⁽²⁾.

(1) ابن الجوزي، المنتظم.

(2) ديسو، رينيه، العرب في سوريا، 1985، ص 145.

وقد قيل الكثير الذي لا معنى له عن عدم شربه الخمر من قبل الباحثين الغربيين. إذ افترض أن هذا الإله يمثل بدوا محافظين لا يشربون الخمر. وهذا تفسير أكثر من ساذج حقا. لكن بعضهم قارن، عن حق، بين شيع القوم وبين إله يدعى ليكورج: (وصف لنا نونوس الشاعر المصري {القرن الخامس الميلادي} الحرب الشعواء التي شنّها ملك خرافي من ملوك العرب يدعى ليكورج... على ديونيزوس إله الخمر عند اليونان... ويبدو أن مقابلة هذا الإله الإغريقي بالإله شيع القوم تعد مقابلة لا بد من الأخذ بها. لكن كيف بدّل الاسم العربي حتى أصبح ليكورج؟ من العسير أن نبدي رأيا قاطعا في ذلك)⁽¹⁾.

ليكورج (ليكورجوس)، إذن، عدو ديونيسوس الخمري، أي أنه عدو الآلهة الخمرين، آلهة النعمة الصيفية العالية. وهذا يعني أنه إله قمحي، أي أنه ممثّل النعمة الشتوية القمحية الباردة. لذا فمساواته بشيع القوم الإله الذي (لا يشرب الخمر) صحيحة. وهذا ما يجعلنا نعتقد أن ليكورج وشيع القوم آلهة مثل مناة ومثل مطعم الطير. ولأن ليكورج إله عربي كما يقول نونوس، فليس من العيب الذهاب إلى اللغة العربية لمحاولة تفسير اسمه. وحين نذهب إلى هذه اللغة سنجد أن جذر كرج يرتبط بالخبز: (الكارج: الخبز المُكْرَج، يقال: كَرَجَ الخبز وأَكْرَجَ وكَرَجَ وتَكْرَجَ أي فُسِدَ وعلاه خضرة)⁽²⁾. ويضيف الأزهري عن ثعلب عن ابن الأعرابي: (الكارج: الخبز المُكْرَج، يقال: كرج الخبز، وأكرج، وكرج، وتكرج)⁽³⁾. يضيف ابن فارس عن الخليل: (عَشَّشَ الخبز، إذا كَرَجَ. وقال غيره: عَشَّ فهو عَاشَّ، إذا تَغَيَّرَ وَيَسَّ)⁽⁴⁾. عليه يكون اسم الإله في الأصل (الكارج) أو (الكراج)، أي الخباز، مثل الخباز الذي عرفناه في قصة سجين النبي يوسف. إنه الإله الخبزي القمحي في مواجهة الإله الخمري. الخبز في مواجهة الخمر. الشئ في مواجهة الصيف. والخمر والخبز هما وجهها أوزيريس. وقد أعلمنا ديودورس أن أوزيريس هو الذي علم الناس كيف يزرعون الكرمة، وكيف يبلذون القمح والشعير.

(1) ديسو، رينيه، العرب في سوريا، 1985، ص 146.

(2) ابن منظور، لسان العرب.

(3) الأزهري، تهذيب اللغة.

(4) ابن فارس، مقاييس اللغة.

عليه، فلم يبدل الاسم العربي شيع القوم إلى اسم غير عربي هو ليكورج. فالاسمان معا عربيا النجار. والتحريف اليوناني لاسم (الكارج) إلى ليكورج هو ما جعله غير مفهوم.

شيع القوم

وإذا صحت مساواة (شيع القوم) بمطعم الطير، فهو ليس إله قوافل مطلقا، وليس إله القمر كما تظن الغالبية. ولعل البعض تقبل ربطه بالقمر بناء على ربط الجزء الأول من اسمه (شيع) بالجذر (شع) العربي الذي يعني أضواء. أما ربطه بالقوافل فيبدو أنه ناتج عن أن جذر شيع العربي يعني المرافقة والحق والمتابعة. ومن هذا جاء تعبير تشيع الموتى، فالناس تتبع جنازة الميت لتودعه. وقد افترض الباحثون في ما يبدو أن الناس تتبع إله القمر المفترض (شيع القوم) في رحلاتها الليلية، أو أن هذا الإله هو من يرافقهم ويشيعهم⁽¹⁾.

لكننا نعتقد أن (شيع القوم) على علاقة بطراز من آلات النفخ. ذلك أن (الشيع) بالعربية هو مزمار الراعي على وجه الخصوص. لذا نفضل أن نقرأ اسم هذا الإله على أنه (شيع القوم) وليس (شيع القوم): (وقيل لصوت الزمارة شيع لأن الراعي يجمع إبله بها؛ ومنه حديث علي: أمرنا بكسر الكوبة والكنارة والشيع؛ قال ابن الأعرابي: الشيع: زمارة الراعي. ومنه قول مريم {عن الجراد}: اللهم اسقه بلا شيع، أي بلا زمارة راع⁽²⁾). ويضيف ابن الأثير المحدث: (وفي حديث مريم عليها السلام: أنها دعت للجراد فقالت: اللهم اعشه بغير رضاع وتابع بينه بغير شيع، بالكسر: الدعاء بالإبل لتساق وتجتمع. وقيل لصوت الزمارة شيع، لأنه الراعي يجمع بها إبله: أي تابع بينها من غير أن يصاح بها)⁽³⁾. بل إن الزبيدي يخبرنا أن الأصل في شيع أنه متفاخ الراعي: (ومنه قول مريم عليها السلام: اللهم اسقه بلا شيع، تعني الجراد، أي بلا زمارة راع. وفي

(1) الإله شيع القوم المعروف كإله للقوافل كان أحد الآلهة المعبودة عند الأنباط (الذيب، نقوش

الحجر، 1998، ص 67.

(2) ابن منظور، لسان العرب.

(3) ابن الأثير المحدث، النهاية.

«الأساس»: هو منفاخ الراعي، سمي به لأنه يصيح به على الإبل فتجتمع. الشياح: صوته. وهذا ينقله الجوهرى: وأنشد: حنين النيب تطرب للشياح⁽¹⁾.

ومعنى هذا أن الشياح في الأصل صوت بوق أو منفاخ الراعي، والذي كان يصنع في الماضي من قرن غنم. على هذا يكون صوته هو نقيض صوت المكاء - مجوز الراح.

إذا صح هذا، فربما كان علينا أن نفترض أن الجزء الثاني من اسمه (القوم) لا تعني الناس، القوم، أو الشعب أبداً، بل هي مأخوذة من جذر (قما) العربي، بمعنى صغر وضؤل. أي أن اسم الإله هو (شياح القم) أو (شياح القم) بالتسهيل، وليس (شيع القوم). وهذا يعني: المزار القمي الصغير، أو المنفاخ الصغير، الشياح الصغير، أو الصوت الصغير، أي الذي يمثل النغمة الخفيفة الواطئة، نغمة القرار، في مقابل المزمار، أو الشياح الكبير العالي النغمة، أي المكاء وشبيهاته. ويجب أن لا نتخذنا كتابة الاسم السائدة هكذا: (شيع القوم)، ذلك أنه يقرأ على عدة طرق: (جاء في كتابات نبط مدائن إله عرف شيع هقوم، شيع هقم، شيع هقم، شيع ها قوم، شيع إلقوم)⁽²⁾. وسوف نتحدث عن الإله (شيع القوم) بتفصيل أكبر في ما بعد.

مني وجد

وبما أن للإله الذي نتحدث عنه مظهرين، خري وغير خري، فإن علينا أن نشير هنا إلى شخصيتين تورائيتين هما (مني وجد) لهما علاقة بالخمرة قد تفيد في تأكيد ما توصلنا إليه:

(أما أنتم الذين تركوا الرب ونسوا جبل قدسي ورتبوا للسعد الأكبر {«جد» في الأصل العبري} مائدة وملأوا للسعد الأصغر {«مني» في الأصل العبري} خرا عمزوجة، فإني أعينكم للسيف وتجتون كلكم للذبح لأنني دعوت فلم تجيبوا. تكلمت فلم تسمعوا بل عملتم الشر في عيني وأخرتم ما لم آمر به)⁽³⁾.

(1) الزبيدي، تاج العروس.

(2) علي، د. جواد، المفصل 1970، ج 3.

(3) أشعيا، 65: 11-13.

من الواضح أن ترجمة دار الشرق الأوسط هذه ترجمة دينية لا تأخذ بعين الاعتبار الدقة. وقد استندت إلى التفسيرات المتداولة للكلمتي (مني) و (جد). فقد افترض أن (جد) هنا تعني الحظ أو السعد. لكن الغريب أن (مني) ترجمت أيضا إلى سعد أصغر، رغم أن السائد أن تربط بالمعنى العربي الذي يعني القدر. لكن الوضع التقاطعي بين (جد) و(مني) في الآية هو الذي جعل المترجمين يتحدثون عن سعد أصغر وأكبر. فالفقرة توحى بقوة بوجود قطبين، أو كفتي ميزان. وقد انطلق د. جواد علي في الفصل من الترجمات السائدة ليقول:

(وقد ذكر مني Meni مع جد في العهد القديم. والظاهر أن كلمة جد كانت مصدرا، ثم صارت اسم علم لصنم. وذكر مني مع جد له شأن كبير من حيث معرفة الصنمين. فالأول هو لمعرفة المستقبل وما يكتبه للإنسان من منايها نجبات لا تكون في مصلحة الإنسان، والثاني، وهو جد، لمعرفة المستقبل الطيب والحظ السعيد... فهما إذن يمثلان جهتين متقابلتين⁽¹⁾).

الدكتور جواد علي يأخذ الترجمة السائدة، ويحاول أن يعدلها انطلاقا من فهمه للعربية. فجذر (مني) يعني: المنية والقدر، أي أنه ليس ثمة حظ أو سعد. لذا جعل من (مني) شيئا يرتبط بالقدر السيئ. مع ذلك، فقد أدرك أهمية ارتباط جد مع مني لفهم طبيعتهما معا. كما أدرك أنها يمثلان نقيضين أو (جهتين متقابلتين)، أو كفتين متقابلتين.

ونحن نعتقد أن (مني) نظير مناة العربي، ونظير الإله (مين) المصري. لذا يجب إبقاء اسمه في الجملة كما هو (الذين قدموا الخمرة لمني). أما (جد) فنعتقد بقوة أنه هو عمود أوزيريس الذي يدعى (جد) باللغة المصرية القديمة. وهو عمود شهير جدا، ويرمز لأوزيريس في اندفاعته الصيفية، أو في قمة اندفاعته الفيضية التي تأتي قبيل الخريف. وقد عرف الإله (جد) لدى شعوب الجزيرة العربية. فقد ورد اسمه في المصادر العربية. يخبرنا د. جواد علي أن (هناك أسماء أصنام لم ترد في كتاب الأصنام. وقد ذكرها ابن الكلبي في بعض مؤلفاته. ومن هذه الأصنام:.. الكسعة، المدان، ومرحب، ومنهب، وإلهبا، وذات

(1) علي، د. جواد، الفصل، 1993، ج 6، ص 250.

الودع، وبالبيل، وذريح، وباجر، والجد... ونهيك⁽¹⁾. كما (ورد في الأسماء العربية «عبد جد» و «عبد الجد»⁽²⁾). وحفظت لنا (النصوص الثمودية أسماء جملة آلهة... منها الإله ود، وجد هدد، وشمس، وعزيز، ونعر جد)⁽³⁾.

لنا أن الاسم (نعر جد) مركب تركيب تمام وتساو، أي أن نعر فيه يساوي جد. وهذا يعني أنها إسمان لذات الإله. وتماهي نعر مع جد مهم وكاشف لطبيعة جد. ذلك أن نعر في ما يبدو إله فيضي. فجذر نعر يعني الفيض والسيلان الشديد. يقول لسان العرب: النَّاعُور: عِرْق لا يرقأ دمه. ونَعَرَ الجرح بالدم ينعر إذا فار. وجرح نَعَار: لا يرقأ. ونعر العرق ينعر نعرًا أي فار منه الدم. عليه فلا بد أن يكون جد أيضًا إله فيضي نعار، أي يشبه النيل في طوره الفيضي. كذلك نعرف (جد عوض. وقد تعبد له الصفويون)⁽⁴⁾. ويكتب اسمه أحيانًا جد عوذ. و(جد عوذ هو إله معروف مشهور عند الصفويين... كما ورد «جد ضيف» «جد ضف»⁽⁵⁾).

لكن ما يجب أن نشير إليه هنا هو التقابل بين مني وجد في موضوع الخمرة. فالآية التوراتية تعتبر أن تقديم الخمرة لمني هو نوع من الإثم: (أما أنتم الذين تركوا الرب... ورتبوا لجد مائدة وملأوا نبي خرا ممزوجة، فإني أعينكم للسياق وللذبح).

لقد صب هؤلاء الخمر لمني، ورتبوا مائدة لجد. لقد عكسوا الأمر. فالخمر كان يجب أن يقدم لجد. لذا غضب الله عليهم. الخمر لجد شبيه مجاوز الريح، في حين أن المائدة كان يجب أن ترتب لمني. فمني هو شبيه مناة. ومناة عديل مطعم الطير، الذي لا يشرب الخمر. إنه مرتبط بالمائدة لا بالخمر، مثله مثل مطعم الطير الذي تأكل الطير من رأسه، أي الذي يقدم مائدة الطير على رأسه. لقد جرى قلب الأمور تمامًا من قبل هؤلاء، فباءوا بغضب عليهم: (عملتم الشر في عيني وأخرتم ما لم أمر به). هنا سبب الغضب الإلهي: التأخير.

(1) علي، د. جواد، الفصل، 1993، ج 6، ص 282.

(2) المصدر السابق، ص 284-285.

(3) المصدر نفسه، ص 309-310.

(4) المصدر نفسه، ص 284.

(5) المصدر نفسه، ص 323.

فقد أخرجوا الخمرة فصبوها لمني، في حين أنها كان يجب أن تصب وتقدم لجد. وكل هذا يدعم هذا ما افترضناه من علاقة بين الإله منة وبين مطعم الطير. كما يدعم فرضيتنا التي تقول أن منة لم يكن يشرب الخمر، مثله مثل مني وشيع القمء والكارج.

وربما كانت القصة التي أوردها هيرودوتس عن ملكة المصرية ساواها بـ (نيتوكريس) البابلية تؤيد ذلك: (وكان اسم تلك الملكة مطابقة لاسم الملكة البابلية نيتوكريس. وأخبروني أنها ورثت العرش بعد مقتل أخيها على يد رعاياه، وهم الذين نصبوها على العرش.... فدعت إلى مأدبة... وكان ضيوفها من تأكد لديها ضلوعهم في مقتل أخيها. ولما جلس هؤلاء إلى المائدة وانشغلوا بالطعام أعطت للخدم الإشارة، ففتحوا بوابة تدفقت منها مياه النهر فغمرت المكان، فأخذ الضيوف بالمفاجأة وماتوا غرقاً⁽¹⁾).

من الواضح أن هذه الملكة تشبه إيزيس، وأن أخاها القتل أوزيريس. وقد رتبنا مائدة لأعدائه وقتلتهم. ذلك أن المائدة تعني الموت. وهذا يذكر بالعشاء الأخير للمسيح مع تلاميذه. فترتيب العشاء كان إيداناً بغياب المسيح.

التسليح

أخيراً، لدينا في الديانة الفارسية، التي لديها نقاط مشتركة مع ديانة العرب قبل الإسلام، ما يدعم فرضيتنا القائلة أن النعمة الواطئة الشتوية مرتبطة بالتصديّة، أي طقس التردد والترجيع الذي كان يتم على المروة. يخبرنا جيمس فريزر في الغصن الذهبي:

(اعتاد الفرس أن يحتفلوا بعيد للنار يدعى Sada أو Saza في الانقلاب الشتوي. ففي أطول ليلة في السنة يشعلون نارا في كل مكان، ويعمد الملوك والأمراء لعقد عشب جاف في أقدام الطيور والبهاائم، ثم يشعلون النار في العشب، ويطلقون الطيور والبهاائم لتركض مشتعلة في الحقول والجبال، بحيث تبدو الأرض والسماء جميعاً مشتعلة)⁽²⁾.

(1) هيرودت، 2001، ص 176-177.

(2) Frazer, The Golden Bough, 1994, page 740

نحن نعتقد أن التوافق اللغوي بين عيد Sada (صدا، صادا) الفارسي، وبين طقس التصدية العربي المرتبط بالحياة - الصدى، ليس مصادفة أبداً، بل أصيل جداً، ونابع من أن (صدا) و (التصدية) يشيران إلى الطقس ذاته. والعيد الفارسي يدعم فكرتنا القائلة أن التصدية مرتبطة بالنعمة الشتوية، على عكس المكاء المرتبط بالنعمة الصيفية العالية. وسوف نرى لاحقاً أن هناك صنماً من أصنام قوم عاد يدعى (صداء، صدا). ومن المؤكد أنه على علاقة بالتصدية، وعلى علاقة بعيد (صدا) الفارسي.

ولا بد لنا أن نشير هنا إلى أن احتفال النار الفارسي (صادا، صدا) هذا كان يمارس عند عرب الجاهلية أيضاً، في ما يعرف بطقس (التسليع) أو (المسلعة)، الهادف إلى الاستمطار. فعندما لا تجرد السماء بأقطارها كانت العرب تفعل فعل الفرس بالضبط:

(ونار أخرى، وهي النار التي كانوا يستمطرون بها في الجاهلية الأولى؛ فإنهم كانوا إذا تابعت عليهم الأزمات وركد عليهم البلاء، واشتد الجذب، واحتاجوا إلى الاستمطار، استجمعوا وجمعوا ما قدروا عليه من البقر، ثم عقدوا في أذناها وبين عراقيها، السَّلْعَ والعُشْرَ، ثم صعدوا بها في جبلٍ وعر، وأشعلوا فيها النيران، وضجوا بالدعاء والتضرع، فكانوا يروْنَ أن ذلك من أسبابِ السُّقيا⁽¹⁾). ثم يذكر لنا قول الشاعر الورل الطائي:

لا دَرَّ دُرٌّ رَجال خاب سعيهم يستمطرون لدى الإعسار بالعشر
أجاعل أنت يبقوراً مسلعة ذريعة لك بين الله والمطر؟

وفي شرح نهج البلاغة: (وكانت العرب إذا أجذبت وأمسكت السماء عنهم، وأرادوا أن يستمطروا، عمدوا إلى السلع والعشر فحزموها وعقدوها في أذنان البقر، وأضرموها فيها النيران، وصعدوها في جبل وعر، واتبعوها يدعون الله ويستسقونه. وإنما يضرمون النيران في أذنان البقر، تفاؤلاً للبرق بالنار، وكانوا يسوقونها نحو المغرب من دون الجهات)⁽²⁾.

(1) الجاحظ، الحيوان.

(2) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة.

ويزيد اللسان: (العرب كانت في الجاهلية إذا استسقوا جعلوا السَّلْعَةَ والعُسْرَ في أذنان البقر، وأشعلوا فيه النار، فتضج البقر من ذلك ويمطرون) ويضيف: (كانت العرب في جاهليتها تأخذ حطب السَّلْع والعُسْر في المجاعات وقحوط القَطَر فتوقد ظهور البقر منها، وقيل: يعلقون ذلك في أذنانها ثم تُلْعج النار فيها يستمطرون بلهب النار المشبه بِسَنَى البرق، وقيل: يضرمون فيها النار وهم يصعّونها في الجبل فيمطرون، زعموا)⁽¹⁾.

هذا هو احتفال (صدا) العربي، أي احتفال الانقلاب الشتوي، المرتبط بالتصدية. صحيح أنه لم يردنا أنهم يسمون هذا الاحتفال باسم (صدا)، أو أنهم يربطونه مباشرة بالتصدية، لكن من الواضح أنه مرتبط بطقس التصدية، أي الطقس الذي يرمز إلى الانقلاب الشتوي.

ولا بد أن نذكر هنا أن جذر سلع السامي يعني النار، مما يدل على أن هذا الاحتفال هو احتفال النار الفارسي. يقول لسان العرب: والسَّلْعُ: آثار النار بالجدس. ورجل أسْلَع: تصيبه النار فيحترق فيرى أثرها فيه. وسلع جلده بالنار سلعا. ووردت كلمة سلع بمعنى النار في النقوش الصفوية: (إن س ل ع م هي الاسم المفرد المؤنث النكرة تعني: النار)⁽²⁾.

وهكذا فقد أكد لنا الطقس الفارسي ما كنا قد افترضناه افتراضا، أي ارتباط التصدية بالانقلاب الشتوي، وب (مطعم الطير) في النهاية. كما أنه مكنتنا من أن نفهم طقس التسليع - الذي كان يبدو فالتا - باعتباره احتفالا بالانقلاب الشتوي، وبالتصدية.

الإله شدرفه

ولدينا تماثيل كثيرة لألهة كثر ذات طابع قمحي مثل مطعم الطير. منها إله عشر على منحوتات له في تدمر ويدعى (شدرفه). هذا الإله يصور مع حية وسنبلة قمح، أو مع حية وغمر قمح. الحية تلتف على رمح أو عصا في يده اليمنى، والسنبلة في يده اليسرى.

(1) ابن منظور، لسان العرب.

(2) الذيب، نقوش قارا، ص 23.



الإله شدرقة في يده اليسرى سنبله وفي اليمنى عصا أو رمحا تلنف حوله أنفى. العصا والأفمى شيء واحد، كما في قصة النبي موسى الذي ألقى بعصاه فتحولت إلى حية. وهكذا فالقمح والعصا والحية هي رموز الآلهة القمحيين

ووجود القمح والحية معا في تماثيل هذا الإله، يوحي بأننا أمام إله غير فيضي وشتوي قار، أي إله من طراز مطعم الطير ومناة وشيع القوم والكراج. فالحبة والقمح رمزان للآلهة القمحيين الشتويين. والحق أن هذه الإلهة بقمحه وحيته يؤكد صحة ما أورناه في ما سبق.

ويوصف هذا الإله في النقوش على تماثيله بأنه (الإله الطيب). ولعل هذا ما يقربه من الإله ود، الذي وصف في نقش عربي جنوبي بأنه: «نحس طب» «نحسطب».

«ونحس» بمعنى «نحش»، أي الحية، و«طب» طيب. فيكون المعنى: «الحية الطيبة». والحية رمز لود. فيكون المراد من «نحس طب» الإله ود⁽¹⁾. لكننا ربما كان الاسم (نحسطب) يعني الحية الشافية، أو حية الرقية الشافية، رغم أن احتمال كونه الحية الطيبة يظل واردا، خاصة وأنه يدعى (الإله الطيب). وهذا ما يتوافق مع التفسير الشائع لاسم شدرفه باعتباره يعني: (الروح الشافية).

وبما السين والسين يكادان يكونان حرفا واحدا في اللغات السامية، فإن الاسم يمكن أن يقرأ: (سدرفه). وهذا ما يضع احتمال أن يكون هذا الاسم مكونا، مثل نحسطب، من كلمتين (سد + رقة)، أي أنه مكون من صفة وموصوف. والحق أن التفسير المعتد لاسمه (الروح الشافية، روح الشفاء) يفترض أن الاسم مكون من كلمتين. وفي هذه الحال، فإن الكلمة الأولى (سد) يجب أن تذكر بصنم قوم عاد (صدا)، وباحتفال الشتاء الفارسي (صادا)، وبالتصديدية العربية (وما كان صلاحهم عند البيت إلا مكاء وتصديدية). ونحن نعلم أن كل هذه الأسماء على علاقة بالحية. فالحية: صدى وصادا.

ومن المحتمل أن تكون كلمة (رفه) على علاقة بالرفائين في التوراة: (إِنَّ عَوْجَ مَلِكٍ بَاشَانَ وَخَدَهُ بَقِيَ مِنْ بَقِيَّةِ الرِّفَائِيِّينَ)⁽²⁾. وعوج هذا هو عوج بن عناق الشهير جدا في المصادر العربية. وثم في المصادر العربية ما يربط بين (عناق) وبين (الرفه). فهناك مثلا شديد عربي الغموض يقول: (استغنت التقة عن الرقة). أما التقة فيقال لنا أنها حيوان يدعى (عناق الأرض)، وهو في ما يبدو حيوان أسطوري. ونظن أن هذا الكائن الخرافي ربما كان حية أو على علاقة بالحية. دليل ذلك، أن الرفائين المذكورين على علاقة بشيء يسمى (بكاييم) كما في سفر صمويل الثاني. وترجم كلمة (بكاييم) أحيانا على أنها تعني (أشجار البكا)، كما في نسخة دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط العربية: (ثم عاد الفلسطينيون فصعدوا أيضا وانتشروا في وادي الرفائين. فسأل داود من الرب، فقال: لا تصعد، بل در من ورائهم، وهلم عليهم مقابل أشجار البكا)⁽³⁾. لكنها ترجم أحيانا على

(1) علي، د. جواد، المفصل.

(2) تشنية: 3:11.

(3) صمويل 2: 22-23.

أنها تعني: شجرة التوت. والحق أن هذه الكلمة ربما تحيل مباشرة، في ما يبدو، إلى (بكو) في حكاية شجرة صفصاف إنانا، وإلى (ذي بكة) تحت الكعبة، وإلى الأبلك، وإلى عرش أوزيريس فوق شق الصخر (بقا). وقد رأينا كيف أن كل هذه الأسماء مرتبط بالحية.

صنما الجنوب والشمال

إذن، فقد توصلنا إلى أن الصنمين، مجاوز الريح الذي كان منصوبا على الصفا، ومطعم الطير، الذي نصب على المروة، كانا يشكلان مركزا من مراكز ديانة مكة قبل الإسلام، بل لعلهما كانا مركزها. ونحن نعلم أن الصفا والمروة جبلان في بطحاء مكة، وأن الخط بينهما يمتد من الجنوب إلى الشمال، مع ميلان إلى الغرب. وعلى هذا الخط يكون الصفا جنوبيا والمروة شماليا. ويتساءل المرء إن كان ثم علاقة ما بين هذين الصنمين وصنمين مصريين حدثنا عنهما هيرودوتس:

(خالف بروتيوس رعمسيس الذي عرف بالبوابتين اللتين شيدهما عند أقصى غرب معبد رع والتمثالين المتقابلين اللذين عرفا بارتفاعهما إذ بلغ طول كل منهما ثمانية وثلاثين قدما. ويسمي المصريون التمثال المتوجه نحو الشمال الصيف والآخر المتجه نحو الجنوب الشتاء. والناس هنا يجلون التمثال الأول وينحنون أمامه، أما الثاني فمسلوكمهم نحوه نقيض سلوكهم تجاه الأول)⁽¹⁾.

هنا، أيضا، لدينا صننان: واحد جنوبي وواحد شمالي. الجنوبي يتجه بوجهه نحو الشمال، ويدعى الصيف، والشمالي يتجه بوجهه إلى الجنوب ويدعى الشتاء. وكان المصريون يجلون الجنوبي وينحنون أمامه، بينما لا يبدوون مثل هذا التبجيل للصنم الشمالي.

وللحق، فإن هذا يشبه وضع الصنمين العربيين على الصفا والمروة. فمجاوز الريح يقع على الصفا، أي أنه جنوبي، في حين أن مطعم الطير يقع على المروة، أي أنه شمالي نسبة لنظيره. ويبدو أنهما كانا يديران وجهيهما نحو بعضهما. أي أن الجنوبي يدير وجهه شمالا، والشمالي يدير وجهه جنوبا. كما يبدو أن السعي الجاهلي بين الصفا والمروة كان يكرر هذا.

(1) تاريخ هيرودوت، 2001، ص 186.

فحين يصعد المؤمن الجاهلي الصفا يدير وجهه شمالا. أما حين يرقى المروة فيفعل العكس، أي يدير وجهه جنوبا، نحو الحرم. أما لماذا يبجل الصنم الجنوبي فسوف نرى لاحقا أن الصنم الجنوبي يمثل وجه الكون المتجدد الحي المتحرك، أي يمثل أوزيريس المنبعث الفياض.

وينجربنا العمري عن الهرمين الأكبرين أن الصابئة كانت (تحج الواحد وتزور الآخر، ولا تبلغ به مبلغ الأول في التعظيم)⁽¹⁾. ويبدو الكلام هنا حديثا عن الهرمين الأول والثاني. لكن هناك احتمالا ما، ولو صغيرا، أن يكون قصد الهرمين الأول والثالث. وفي هذه الحال يصبح كلامه قريب من كلام هيرودتس: (والناس هنا يبجلون التمثال الأول وينحنون أمامه، أما الثاني فمسلكتهم نحوه نقيض سلوكهم تجاه الأول).

الغريان

ويبدو لنا أن غربي النعمان بن المنذر لهما علاقة ما بصنمي الصيف والشتاء عند هيرودتس، أي بصنمي الصفا والمروة أيضا. وقصتهما معروفة جدا. فقد قتل النعمان نديميه في لحظة غضب، فحزن عليهما، وأمر، كما يقول لنا الأغاني:

(ببناء الغرين عليهما، فبنينا عليهما، وجعل لنفسه يومين في السنة يجلس فيها عند الغرين، يسمي أحدهما يوم نعيم، والآخر يوم بؤس، فأول من يطلع عليه يوم نعيمه يعطيه مائة من الإبل شوما أي: سودا، وأول من يطلع عليه يوم بؤسه يعطيه رأس ظربان أسود، ثم يأمر به، فيذبح ويغري {= يطلي} بدمه الغريان)⁽²⁾.

ويزعم أن هذين الغرين هما المنارتان المذكورتان، اللتان كانتا قرب الكوفة. وهما، في ما يبدو لنا، نصبان يرمزان للانقلاب الصيفي والشتوي؛ حيث يكون النصب الذي يرتبط بيوم النعيم، هو نصب مجوز الرياح المتدفق الحي، بينما النصب المرتبط بيوم البؤس، هو نصب مطعم الطير، الساكن القار الذبيح. ومحدثنا معجم البلدان لياقوت عن غربي الكوفة، موضحا لنا ما يعنيه الاسم:

(1) ابن فضل العمري، مسالك الأبصار.

(2) الأصفهاني، الأغاني.

(والغريان طُرْبالان. وهما بناءان كالصومعتين بظاهر الكوفة... قال ابن دريد: الطربال قطعة من جبل أو قطعة من حائط تستطيل في السماء وتميل... وقيل: الطربال القطعة العالية من الجدار والصخرة العظيمة المشرفة من الجبل... والغريان أيضا خيالان من أخيلة حمى فید بينهما وبين فید ستة عشر ميلا يطوُّهما طريق الحاج عن الحازمي. والخيال ما نَصَبَ في أرض ليعلم أنها حمى فلا تُرَب) (1).

إذن، فالغري صومعة - منارة، أو جبل، أو جزء من جبل، أو خيال. أي أنه نصب ما. ونحن نعلم أن الصفا والمروة جبلان، أو صخرتان ضخمتان تشكلان جبلين صغيري الحجم نسبيا. ويحكى لنا القزويني في آثار البلاد وأخبار العباد أن الغرين: (بناءان كالصومعتين كانا بأرض مصر، بناهما بعض الفراعنة وأمر كل من يمر بهما أن يصلي لهما، ومن لم يصل قتل) (2). ويؤكد لنا ياقوت أن غربي الكوفة بنيا على غرار غربي مصر:

(بني الغريان اللذان في الكوفة على مثل الغرين بناهما صاحب مصر وجعل عليهما حرساً فكل من لم يصل لهما قتل). ويضيف في مكان آخر: (وروى الشرقي بن القطامي قال: الغري الحسن من كل شيء وإنما سميا الغرين لحسنهما وكان المنذر قد بناهما على صورة غرين كان بعض ملوك مصر بناهما) (3).

من الواضح أننا نتحدث هنا عن نصيين مقدسين يصلي لهما الناس، نصيين يشبهان نصيين أصليين في مصر. وهذا الحديث يشبه أن يكون حديثا عن صنمي الجنوب والشمال، اللذين تحدث عنهما هيرودتس.

أما النويري فيقول لنا عن الغرين: (وأما الغريان فهما أسطوانتان كانتا بظاهر الكوفة. بناهما النعمان بن المنذر بن ماء السماء، على جارتين كانتا قيتين تغنيان بين يديه. فماتتا، فأمر بدفنهما وبني عليهما الغرين) (4). الحديث عن القيتين يقربنا من النغمتين

(1) الحموي، معجم البلدان.

(2) القزويني، آثار البلاد.

(3) الحموي، معجم البلدان.

(4) النويري، نهاية الأرب.

العالية والواطة للكون، أو المزارم العالي النعمة والمزارم الأجش، اللذين أمضينا وقتنا كله في الحديث عنها. أي أن وصف النويري يعود بنا إلى نغمتي الصيف والشتاء؛ أي المكاء والتصدية.

ونخبرنا البغدادي أن هناك من يرى أن الغرين هما نديا جذيمة الأبرش: (وزعم الجوهري، وتبعه جماعة منهم ابن نباتة في شرح رسالة ابن زيدون أنها قبرا مالك وعقيل: نديمي جذيمة الأبرش، وسميا غرين لأن النعمان كان يغريها بدم من يقتله في يوم بؤسه⁽¹⁾). وجذيمة الأبرش يشبه في الواقع أن يكون إلها من طراز أوزيريس. فهو نديم الفرقدين. والفرقدان نجمان سماويان. وسوف نرى في فصل عن جذيمة الأبرش هذا أن الاسم (الغريان) قد يكون بالباء لا بالياء، أي أنها (الغربان)، أي الدلوان. على كل حال، إنها الأسطورة ذاتها، لكن بأسماء مختلفة في كل مرة.

رحلة الشتاء والصيف

ومن المحتمل أن الرحلة التي ألفتها قريش في الجاهلية، كانت رحلة بين مظهري الإله الذي نتحدث عنه، أي رحلة بين الصفا والمروة، لا رحلة تجارية. وقد رد ذكر هذه الرحلة في القرآن الكريم باسم رحلة الشتاء والصيف: ﴿إِلَّا يَلْفُ قَرْنَيْنِ ۖ إِلَّا فِيهِمْ رَحْلَةُ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ ۚ فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ ۚ الَّذِي أَطْعَمَهُم مِّنْ جُوعٍ وَآمَنَهُم مِّنْ خَوْفٍ ۚ﴾ [سورة قريش]. وقد سميت أيضا باسم رحلة الإيلاف. والتفسير الأكثر شيوعا أنها رحلة تجارية مكية تجارية فصلية مزدوجة إلى اليمن والشام، تأسست منذ وقت لا بأس به قبل الإسلام، أي منذ أيام هاشم بن عبد مناف.

وعند هذا التفسير أن الإيلاف هو عهود الأمان التي أخذنها قريش من القبائل والكيانات السياسية التي كانت تمر بها تجارتها إلى الشام واليمن. عليه، فهي رحلة الشتاء والصيف لأنها رحلة موسمية، أو رحلتان موسميتان، تمان في الصيف والشتاء، وهي رحلة الإيلاف لأن ما جعلها ممكنة إنما هو عهود الأمان تلك. يقول اليعقوبي: «وانصرف

(1) البغدادي، خزانة الأدب.

هاشم، فجعل كلما مر بحي من العرب أخذ من أشرفهم الإيلاف أن يأمنوا عندهم وفي أرضهم⁽¹⁾. ويزيد العسكري: «الإيلاف؛ كتاب أمان يؤمنهم بغير حلف»⁽²⁾. أما الأمان الذي يتحدث عنه سورة قريش ﴿وَأَمَّنَّهُمْ مِّنْ خَوْفٍ﴾⁽³⁾ هو الأمان الذي وفره هذا الإيلاف. وهذا الأمان لم يكن متوفرا لغير أهل قريش الذين: «كانوا يميرون في الشتاء والصيف آمين، والناس يُتَخَفُونَ من حولهم»، كما يقول القرطبي⁽³⁾.

وهكذا فالأمر يتعلق بالتجارة والميرة وأمنها. أما نحن فنعتقد أن رحلة الشتاء والصيف القرآنية رحلة دينية رمزية، لا علاقة لها بتجارة مكة. لكن هذا لا يعني، بالطبع، لا يعني أننا نريد نفي وجود رحلات تجارية مكية فصلية إلى الشام أو إلى اليمن. فقد كانت هناك رحلات مثل هذه بالتأكيد. إذ نعلم من سيرة الرسول أنه كانت هناك على الأقل رحلات شامية، ذهب في بعضها الرسول ذاته ليتجر في الشام. كما نعلم من سيرة غزواته أنه اعترض، وهو في المدينة، قوافل قريش الضخمة القادمة من الشام. وما نقصده أن الرحلة المذكورة في القرآن هي رحلة دينية رمزية، وليست رحلة مكة التجارية. ولا بد أن نلاحظ في البدء أن التفسيرات الشائعة التي يربط رحلة الإيلاف بنشاط مكة التجاري، تتحدث عن رحلتين لا رحلة واحدة؛ رحلة شتوية إلى اليمن ورحلة صيفية إلى الشام. وهما رحلتان تمان بانفصال. أي أن لكل واحدة موعدها الخاص وترتيباتها الخاصة، في حين أن منطوق السورة القرآنية يتحدث عن رحلة واحدة لا غير، تجمع الصيف والشتاء معا، هي رحلة الشتاء والصيف. لذا دعيت في المصادر العربية باسم مفرد هو: (رحلة الإيلاف). وقد ورد ذكرها في الشعر بهذا المعنى، كما مطرود بن كعب الخزاعي:

المنعمين إذا النجوم تغيرت والظاعنين لرحلة الإيلاف

(1) تاريخ يعقوبي.

(2) العسكري، الأوائل.

(3) تفسير القرطبي.

وهذا الاختلاف، أو التناقض، بين نص القرآن وبين التفسير الشائع يثير الشكوك حول صحة هذا التفسير منذ اللفظة الأولى.

أما بخصوص كلمة الإيلاف، فقد رأينا كيف التفسير السائد عموماً يرى أنها تعني عهدو الأمن ومواريقه. لكن هناك من رأى أن التأليف في الآية يعني التجهيز: «قال ابن الأباري: من قرأ لإيلافهم وإلفهم فهما من أَلَفَ يَأْلِفُ، ومن قرأ لإيلافهم فهو من أَلَفَ يُولِفُ، قال: ومعنى يُولِفُونَ يُمَيِّتُونَ وَيُجَهِّزُونَ». ولو صح أن الكلمة تعني التجهيز فلن يكون هناك مجال لربط الإيلاف بالأمن. إذ كيف يمكن لتجهيز الرحلتين أن يكون سبباً للأمن الذي نتحدث عنه السورة؟

لكن المعنى الأساسي للجذر (ألف) يعطي معنى الجمع والضم. يقال: أَلَفَهُ: جمع بعضه إلى بعض، وتَأْلَفَ: تَنَزَّطَ. ومن هذا المعنى: أَلَفَ بين قلوبهم، أي جمع. كذلك من هذا المعنى المؤلفة قلوبهم، الذين أعطاهم الرسول ليجلبهم إلى الإسلام. وبناء على هذا المعنى فإن معنى «إيلاف قريش، إيلافهم رحلة الشتاء والصيف» سيعني (لجمع قريش، جمعها رحلة الشتاء والصيف). وهذا ما قد يوحي أنه كانت هناك في الأصل رحلتان مختلفتان إلى مكانين مختلفين، ثم تم جمعهما معا في رحلة واحدة دعيت برحلة الشتاء والصيف.

وهناك من يربط سورة قريش ربطاً محكماً بالسورة التي قبلها في المصحف وهي سورة الفيل: «قال سفيان بن عيينة: كان لنا إمام لا يفصل بينهما، ويقرأهما معا... وقال الفراء: هذه السورة متصلة بالسورة الأولى؛ لأنه ذكر أهل مكة عظيم نعمته عليهم فيما فعل بالحبشة، ثم قال: «إيلاف قريش» أي فعلنا ذلك بأصحاب الفيل نعمة منا على قريش»⁽¹⁾. وهذا يعني أن علينا أن نقرأ الآيتين معا: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ ۚ ۝١ أَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِي تَضْلِيلٍ ۚ ۝٢ وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ ۖ ۝٣ تَرْمِيهِمْ حِجَارًا مِّنْ سِجْلٍ ۖ ۝٤ فَعَلَّهُمْ كَعْصِفٌ مَّاكُولٌ ۝٥﴾ ، ﴿إِلَيْكَ قُرَيْشٌ ۖ ۝١ إِلَيْهِمْ رَحْلَةٌ

(1) تفسير القرطبي.

الْشَّاءِ وَالصَّيْفِ ﴿٢﴾ فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ ﴿٣﴾ الَّتِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَءَامَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ ﴿٤﴾.

وإذا ما قرأنا السورتين معا هكذا، فلا بد أن يتضح أن تأليف الرحلتين كان عملا دينيا محضا لا عملا تجاريا. فمن غير المعقول أن يدمر الله أصحاب الفيل لأن قريشا نجحت في تنظيم رحلات تجارية مربحة! عليه، فلا بد أن قريشا قامت بعمل تدين بتأليفها للرحلتين. لقد أرضت الله بهذا العمل فمن عليها بأن وفر لها الأمن عبر تدمير أصحاب الفيل. وهي بسبب ذلك مطالبة بأن تشكر الله على منته: ﴿فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ ﴿٢﴾ الَّتِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَءَامَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ ﴿٤﴾﴾.

وتبدو اللام السببية في ﴿فَلْيَعْبُدُوا﴾ قلقه جدا حين لا تربط السورتان معا. إذ من دون هذا الربط، يبدو وكأن على قريش أن تشكر الله على فعلها هي، أي على تأليف الرحلتين، لا على فعل الله، أي على منته عليها بتدمير أصحاب الفيل. فالسورة من دون الربط تقول: لأن قريشا ألقت الرحلتين، فلتعبد رب البيت. ويبدو لنا أن من الصعب قبول هذا حقا.

أكثر من هذا وأشد قوة أن هناك من ربط بين رحلة الشتاء والصيف وبين مصيف أهل مكة في الطائف. ينقل لنا المقدسي خبرا ينتهي إلى ابن عباس يقول أن الرحلة سميت بهذا الاسم لأن أهل مكة: «كانوا يشتون بمكة ويصيفون بالطائف»⁽¹⁾. ويزيد القرطبي عن ابن عباس أيضا: «كانوا يشتون بمكة لدفئها، ويصيفون بالطائف لحوائها. وهذه من أجل النعم أن يكون للقوم ناحية حر تدفع عنهم برد الشتاء، وناحية برد تدفع عنهم حر الصيف»⁽²⁾.

إذن، فرحلة الشتاء والصيف، حسب هذا الخبر، كانت رحلة مكية لتجنب حر الفصول وقرها. أي أنها لم تكن رحلة تجارية بالمرة. وهي رحلة أنعم الله بها على أهل مكة،

(1) المقدسي، أحسن التقاسيم.

(2) تفسير القرطبي.

لذا فعليهم أن يشكروا رب البيت الذي مكّهم من هذه الرحلة الاستجمامية! لكن السؤال هو: لم يشيد القرآن برحلة لا تدّين فيها ولا تعبد؟ والشك الذي يبعثه السؤال يجعل من الصعب قبول أن الآية تشير بالفعل إلى رحلة رفاهية يقوم بها أثرياء قريش.

مع ذلك، لا يستطيع المرء أن يرمي بهذا الخبر من دون ترو، خاصة حين يجد خبراً ينقل خبراً يربط التصيّف في الطائف والتشتي في مكة عليه بالإله الجاهلي لا بأهل مكة: (وأما اللات والعزى فكان بدء أمرهما فيما روى ابن عباس: أن رجلاً من مضي كان يقعد على صخرة لثقيف يبيع السمن من الحاج إذا مروا فتلّت سويقهم وكان ذا غنم فسميت الصخرة اللات فمات، فلما فقده الناس قال لهم عمرو: إن ربكم كان اللات فدخل في جوف الصخرة، وكانت العزى ثلاث شجرات سمّرات بنخلة، وكان أول من دعا إلى عبادتها عمرو بن ربيعة والحارث بن كعب، وقال لهم عمرو: إن ربكم يصيف باللات لبرد الطائف ويشتو بالعزى لحرّ تهامة⁽¹⁾).

إذن، فالرب الإله هو من كان يصيف بالطائف ويشتو بمكة، لا أهل مكة. ولا بد أنه كان يشتو في معبدي اللات والعزى في المدينتين. وهذا يعني أنه كانت لهذا الرب رحلتان؛ صيفية وشتوية، إلى مقرين محددين؛ صيفي هو الطائف وشتوي هو مكة. وإذا كان أهل مكة يصيفون بالطائف ويشتون بمكة فعلاً، فمن المحتمل أن فعلهم هذا كان على علاقة برحلة إلههم هذه. أي أنهم كانوا يقومون بعمل ديني يقلدون فيه رحلة إلههم. وكل هذا يضاعف الشكوك حول فرضية أن رحلة الشتاء والصيف كانت رحلة تجارية. وقد ربطت بعض التفسيرات آية سورة ﴿فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ ۚ﴾ (٢) أَلَذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ (٦) وبين الرحلة التجارية. ورأت بذلك أن الآيات القرآنية التي تتحدث عن التخطف تشير إلى الرحلات التجارية، كما ورد أعلاه عن القرطبي: «كانوا يميرون في الشتاء والصيف آمنين، والناس يُتخطفون من حولهم). لكن الحقيقة هي أن الآيتين اللتين تتحدثان عن التخطف تتعلق بالحرّم لا بطرق التجارة. فالحرّم المكي هم المكان المحمي من التخطف.

(1) ابن الضياء، تاريخ مكة.

أما الآية الأولى فهي آية سورة القصص التي أوردناها أعلاه: ﴿وَقَالُوا لَنَبْنِيَ الْقُدْحَ مَعَكَ تَنْخَطِفَ مِنَ الْأَرْضِ أُولَئِكَ تُمَكِّنُ لَهُمْ حَرَمًا آمِنًا يُجَبِّقُ إِلَيْهِ تُمْرَتٌ كُلُّ شَيْءٍ رِزْقًا مِن لَدُنَّا وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٥٧﴾﴾ [القصص: 57]. ومن الواضح هنا أن التخطف الذي يشير إليه مشركو مكة يتعلق بنوع الديانة التي يدعو إليها الرسول. فهم يرون، أو بعضهم على الأقل، أن اتباعهم لدين النبي محمد سيؤدي إلى تخطفهم، مهما بدا لنا هذا غريبا وغامضا. فاتباع الهدى حسب هؤلاء هو الذي سيؤدي إلى تخطفهم، لا الذهاب في رحلة تجارية من دون موثيق وعهود. هكذا بكل وضوح! إذن، فنحن مع التخطف أمام أمر ديني لا أمام مسألة تجارية.

أضف إلى هذا أن خطر التخطف يتهدد الناس في أرض مكة ذاتها، لا في أراضي الآخرين: ﴿إِنَّمَا نَبْنِيَ الْقُدْحَ مَعَكَ تَنْخَطِفَ مِنَ الْأَرْضِ أُولَئِكَ تُمَكِّنُ لَهُمْ حَرَمًا آمِنًا﴾. سياق الآية هنا يدل على أن كلمة ﴿أَرْضِنَا﴾ تعني بوضوح أرض مكة، لا أرض الآخرين الذين تمر عبر أراضيهم تجارة مكة. عليه، فخطر التخطف، قائم في مكة ذاتها. كما أن الحماية منه هذا تكمن في مكة، لا في عهود الأمان مع من هم خارج مكة. دليل ذلك أن الآية تتساءل ردا على تخوفهم مستنكرة ﴿أَوَلَمْ تُمَكِّنْ لَهُمْ حَرَمًا آمِنًا﴾. أي أنهم لن يتعرضوا للتخطف لأن الله آمنهم بالحرم المكي، لا بالعهود والمواثيق التجارية. الحرم المكي هو الذي يوفر الأمن لا عهود هاشم بن عبد مناف. عليه، فامتناعهم عن إتيان الهدى بذريعة التخطف حجة باطلة، فيمكنهم أن يتبعوا الهدى من دون خشية من التخطف، إذ الحرم يمنعهم ويحميهم.

وتؤيد الآية الأخرى، وهي من سورة العنكبوت، هذا الاستخلاص: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا آمِنًا وَيَنْخَطِفُ النَّاسُ مِنْ حَوْلِهِمْ أَفْئَالًا يَلْعَلُ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَةِ اللَّهِ يَكْفُرُونَ ﴿٦٧﴾﴾ [العنكبوت: 67]. الحرم هنا هو الأمن لا غيره، وما عداه من أماكن يتخطف الناس فيها. لقد أمن الحرم الحماية لأهل مكة من التخطف. أي أن الأمر كله لا علاقة له بتجارة مكة.

وبما أن سورة قريش تربط بوضوح ومباشرة بين الأمن الذي يوفره الحرم المكي وبين تأليف رحلتي الشتاء والصيف في رحلة واحدة، فلا بد أن نستنتج أمرين اثنين:

الأول: أن رحلة الشتاء والصيف ذاتها على علاقة بالحماية من التخطف. فوجود هذه الرحلة، وتأليفها، هو الذي يحمي أهل الحرم ويؤمنهم. وهذا يعني أن الحرم يؤمن الحماية عبر ارتباط محدد بتأليف الرحلة.

الثاني: وما دام الأمن في الحرم، ويخص الحرم، فلا بد أن الرحلة ذاتها كانت تتم في إطار الحرم. وهذا ما يعني أن الناس كانوا يرتحلون هذه الرحلة، رحلة الشتاء والصيف، داخل الحرم المكي ذاته. إنها رحلة داخل الحرم لا خارجه.

فأي رحلة شتاء وصيف يمكن تنفيذها على أرض الحرم المكي؟ وكيف كانت تتم؟ وأين موقعها؟

الإجابة بوضوح: هذه الرحلة هي رحلة السعي بين الصفا والمروة. فالناس يظعنون للحج، ويأتون رجالا وعلى كل ضامر يأتين من كل فج عميق، للقيام بهذه الرحلة. وهي رحلة بين مظهري الإله في صيفه وشتائه عند الجاهليين، ورحلة الكون بين شتائه وصيفه عند المسلمين، أي رحلة قلب الكون ودورانه. فالإله - الكون يرتجح عند الجاهليين دوما بين مظهريه. يرتحل بينهما. أي بين الصيف الجنوبي، والشتاء الشمالي. بين برج الجوزاء الجنوبي، مثل الصيف، وبنات نعش الشمالية، ممثلة الصيف. وهذان يتمثلان على الأرض بتلّين يسعى المؤمن بينهما لتمثيل رحلة الكون - الإله. تلة الصفا تمثل الصيف، لذا فهي جنوبية، وتلة المروة تمثل الشتاء، لذا فموقعها شمالي.

هذه الرحلة بين الشتاء والصيف ألقت، أي جمعت، في مكان واحد في مكة، وسميت رحلة الإيلاف بسبب هذا الجمع. فالإيلاف في اللغة هو التجمع. لقد جمعت الرحلتان معا في مكان واحد هو الحرم المكي. وجمعهما هو سبب أمن الحرم، هو سبب الحماية من التخطف والجذام. هذا الاستخلاص يؤكد أنه يؤيده بيت مطرود بن كعب الخزاعي الآنف الذكر:

المنعمين إذا النجوم تغيرت والظاعنين لرحلة الإيلاف

فرحلة الإيلاف في هذا البيت، أي رحلة الشتاء والصيف، رحلة واحدة. والناس يظعنون لها، أي يرحلون للقيام بها. إنها رحلة السعي بين الصفا والمروة. وهي رحلة دينية

رمزية لا أكثر ولا أقل. ولعل اسم قریش ذاته على علاقة بهذا بتجميع الرحلتين وتأليفهما. فجدّر قرش يعطي معنى الجمع. يقول اللسان: (القرش: الجمع والكسب والضم من ههنا وههنا يضم بعضه إلى بعض. ابن سيده: قرش قرشاً جمع وضم من هنا وههنا، وقرش بقرش ويقرّش قرشاً، وبه سميت قریش. وتقرش القوم: تجمعوا⁽¹⁾). وبذا فاسم قریش قد يعني المقرشة، أي المجموعة التي جمعت الرحلتين معا

وإذا كان الأمر الإله فإن رحلة الصيف كرحلة مفردة تخص الطائف، فقد كان الإله يصيف باللات في الطائف، حسب الخبر اعلاه. غير أننا أميل إلى أن نرى أن رحلة الشتاء كانت تخص المدينة لا مكة، أي أنها تخص مناة الذي كان منصوباً بالمشلل على شاطئ البحر، على مقربة من المدينة. فمكة هي أرض الإيلاف، أي أرض جمع الرحلتين معا، لا أرض تقسيمها وتفريقها. أما الطائف ويثرب، فقد اختص كل منهما بنصف الرحلة. فتقيف كانت تتعبد الإله في مظهره الصيفي، الذي يمثله اللات، في حين أن الأوس والحزرج كانتا تتعبدانه في مظهره الشتوي، ممثلاً بمناة. مكة وحدها هي التي جمعت المظهرين معا، وألفتها.

على كل حال، فإن موضوع التخطف الذي أشارت الآيتان القرآنيتان موضوع غامض جداً. لكننا على يقين أنه يتعلق بأمر ديني لا تجاري أو حيائي واقعي. ولعل هذا التخطف أن يكون على علاقة بالآية القرآنية: ﴿وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ فَتَخْطَفُهُ الطَّيْرُ أَوْ تَهْوِي بِهِ الرِّيحُ فِي مَكَانٍ سَحِيحٍ﴾ [الحج: 31]. ورغم أن تشبيهه، إلا أن هذا التشبيه يوحي بعلاقة ما مع التخطف الذي ناقشناه أعلاه.

معنى اسم مكة

نصل الآن إلى معنى اسم مكة.

وكنا قد أشرنا سابقاً إلى أن الصلة اللفظية القوية بين اسم المكاء الطائر ومكاء الجاهلية، وبين اسم مكة المدينة. وهو ما جعل بعضهم يعتقد أن اسم مكة مأخوذ من اسم

(1) ابن منظور، لسان العرب.

الطائر، أو من مكائه. وقد أوردنا سابقاً رأي أحد هؤلاء: (قال الشرقي بن القطامي إنما سميت مكة لأن العرب في الجاهلية كانت تقول لا يتم حجنا حتى نأتي مكاناً للكعبة فنمك فيه أي نصفر صفيح المكاء حول الكعبة وكانوا يصفرون ويصفقون بأيديهم إذا طافوا بها)⁽¹⁾.

وقد بدأ لنا نحن أيضاً في بدء مبحثنا أن هذه العلاقة قد تحل لنا لغز اسم مكة. لكننا توصلنا في نهاية الأمر إلى أن هذا غير صحيح. فمكو وبكو السومريان، أي النعمة العالية والواطة، يساويان المكاء وذي بكة. عليه فإن علينا أن نبحث عن شيء آخر لتفسير اسم مكة، متجاهلين هذه الصلة اللفظية، باعتبارها صلة عرضية.

وإذ كنا عبر مكو وبكو شجرة إنانا قد حللنا لغز المكاء وذي بكة في مكة، فإنه يظل علينا أن نعثر على العديل المكي للحد الأوسط في شجرة إنانا، أي ليليث. والحال، أن فرضيتنا هنا تقوم على أن (مكة) هي الحد الأوسط. فبين المكاء وذي بكة، بين القمة والقرار، يجب أن تكون نعمة وسيطة. هذه النعمة الوسيطة هي (مكة)، وهي عديل ليليث في شجرة إنانا. أي أن مكة = ليليث، لكنها ليليث الإيجابية لا السلبية كما سنرى في وقت لاحق:

مكو ليليث بكو

المكاء مكة ذو بكة

هذا الفرض تدعمه بعض المصادر العربية. فقد لاحظ بعض المفسرين العرب التواصل اللفظي بين لفظة مكوك، التي تعني الميزان ذي الكفتين، وبين اسم مكة: (وقال قوم سميت مكة لأنها بين جبلين مرتفعين عليها وهي في هبطة بمنزلة المكوك). ويضيف في مكان آخر نقلاً عن ابن الكلبي: (قال ابن الكلبي: سُميت مكة لأنها بين جبلين بمنزلة المكوك)⁽²⁾.

(1) الحموي، معجم البلدان.

(2) ياقوت، معجم البلدان.

إذن، فمكة، تضاريسيا، تشبه المكوك، أي الميزان ذا الكفتين. فهي هبطة بين جبلين مرتفعين عنها. إنها المنطقة الوسطي بين مرتفعين. الجبلان هما الأخشبان اللذان أشار إليهما نص ذي بكة السابق. لكن يختلف حول من هما أخشبا مكة، أو حول الجبل الثاني، فالأول هو (أبو قبيس) عند الكل. أما الثاني فهو قعيقعان أو الجبل الأحمر. غير أننا أميل إلى أن نرى أن الخشب الثاني هو الجبل الأحمر، فهو شمالي، في مقابل أبو قبيس الجنوبي. يقول الرحالة الكبير المدقق ابن بطوطة في رحلته أن جبل أبي قبيس، يقع في جهة الجنوب والشرق من المدينة، وفي الشمال منها الجبل الأحمر. ويؤكد الحازمي أن الجبل أن الأحمر هو الأخشب الثاني بالفعل، وليس قعيقعان. وهو يقول بوضوح انه الجبل المقابل له، أي انه شمالي: (والأخشبان جبل أبي قبيس والجبل المقابل له ويسمى اليوم الأحمر، وكان من قبل يقال له الأعراف⁽¹⁾). نسخة إلكترونية من الوراق.

إذن، فمكة هي هبطة بين أخشيها، الجنوبي والشمالي، أي أبو قبيس والجبل الأحمر. أما الصفا والمروة فهما تصغير لهذين الجبلين. فالصفا يرمز لأبي قبيس، والمروة للجبل الأحمر. ويبدو لنا أن كل معبد ذي طابع أوزيريسي يجب أن يقام في هبطة بين جبلين؛ أو تلتين، شالية وجنوبية. فهما الجبلان اللذان يقوم عليهما العالم وتثبت عليهما السماء. هذا هو حال مدينة نابلس الفلسطينية المقدسة لدى السامريين. فهي هبطة بين جبليها العظيمين؛ أي بين أخشيها، الجنوبي جرزيم، والشمالي عيبال. الجنوبي يمثل الصيف، لذا فاسم جرزيم يعني الجبل الذي لا مطر فيه، في حين أن عيبال يعني: جبل المطر والشتاء. أما نابلس المدينة (شكيم) ومعبدتها فقد كانا في الهبطة بين الجبلين، كما هو الحال مع مكة بين الأخشبين.

ونحن في الواقع أمام ثلاث نقاط؛ الجبلان يمثلان النقطتين الطرفيتين، في حين أن النقطة الثالثة، نقطة التوازن، تقع بين الجبلين. ونحن نفترض أنها الربوة التي حشنا عنها الحميري حين تعرض لعبادة قوم عاد. إذ قال: (وهم يعظمون موضع الكعبة، وكان بربوة⁽²⁾). هذه الربوة تتمثل في الخط بين الصفا والمروة بنقطة تقع عند الميلين، ربما.

(1) الحازمي، ما اتفق لفظه.

(2) الحميري، الروض المعطار.

إذن، فنحن أمام ميزان محدد، كفتاه الأخشابان، أو سكتشهما الصفا والمروة، ونقطة توازنه هي (مكة). لكن نقطة التوازن هذه، أعطت اسمها، في ما يبدو، للمعبد، وللمدينة من ثم. وتؤيد نصوص الديانة الفرعونية ما نقول. فنحن نعلم أن ميزان الإلهة المصرية ماعت، الذي تزن به أرواح الموتى، يدعى Mekhat: أي (مقة). وهي كلمة تعني (ميزان الأرض) أو (ميزان الكون): (تقدم لنا بردية آني في المتحف البريطاني رسماً حياً لقاعة العدالة العظمى، وللميزان العظيم لماعت. وهذا الأخير يدعى مقة Mekhat، ويعني بكلمات أخرى: «ميزان الأرض»)⁽¹⁾.

كما أن الميزان بعموم يدعى في المصرية القديمة (مقة). كما أن (مقا) تعني: ساوى، عادل، وازن. عليه، ففي الأصل حين كان يقال في (معبد مكة) - أو معبد المقة اليميني أيضاً كما سنرى - فإن المعنى هو معبد الميزان. فمكة، أو مقة المصرية، أو المقة اليمينية، هي الميزان، ميزان ماعت. ثم صار الاسم مكة يطلق على نقطة التوازن في الميزان، التي هي الإلهة الأنثى. أو قل إنه منذ البدء كان الاسم مكة يطلق على الميزان وعلى حده الأوسط بالذات. أي أننا حين نقول مكة فإننا نقصد الميزان ونقطة توازنه.

ويقول لنا ولس بدج أن الإلهة ماعت مفهوم أكثر منها إلهة. إنها مفهوم التوازن والعدالة: (منذ أقدم الأزمان أطلق اسم ماعتي على الربتين إيزيس ونفتيس، وقد سميتا كذلك لأنهما تمثلان أفكار الاستقامة والتكامل والحق والصدق، وما إلى ذلك. والمعنى الأصلي لكلمة ماعت هو القصبه أو العصا التي تستعمل كمقياس)⁽²⁾.

ومنذ العصر اليوناني على الأقل أخذت ماعت تتهاهى مع إيزيس بالذات: (وفي العصر اليوناني- الروماني فقدت ماعت، في ما يبدو، دورها المركزي في الديانة المصرية، وبعض فعالياتها أصبح من نصيب إيزيس)⁽³⁾.

Graham Hancock and Robert Bauval, 1996, p 278-279 (1)

(2) بدج، السير ولس، الديانة الفرعونية؛ 1999، ص 157.

(3) Pinch, Geraldine, Egyptian Mythology, 2002, p,160

عليه، فميزان ماعت هو، بشكل ما، إيزيس. وإيزيس، أي الحد الأوسط في الثالث، هي الميزان. مثلما أن ليليث هي ميزان شجرة إنانا، ومثلما أن مكة هي الميزان أيضاً، أي النقطة الوسطى التي توازن بين نقطتين متطرفتين.

طبعاً لسنا بحاجة إلى لفت النظر إلى التشابه بين (مكة) و (مقة)، فهو شبه واضح وقوي. هذا يؤهلنا للقول أن (مكة) نقطة توازن، أي النقطة الوسطى في (المكوك)، أي في الميزان ذي الكفتين، وأنها تمثل إلهة من طراز إيزيس، أي أنها زوج أوزيريس. ونحن نعتقد أن كلمة مكة وصف للعزى في الأصل، أي لنقطة الوسط في الثالث: (اللات والعزى ومناة). اللات ومناة هما كفتا الميزان، والعزى هي نقطة التوازن، أي مكة أو مقة.

وقد ورد في النقوش الثمودية ما يؤكد وجود إلهة باسم (مكات). فقد جاء في أحد نقوش قارا: (ل ع ر ج. ب ن. ا م. ر. و ت ش و ق. ا ل. ع ب د م ك ا ت) وترجمته: (بواسطة ع ر ج بن أمر واشتاق إلى ع ب د م ك ا ت) ⁽¹⁾.

تقديرنا أن عبد مكات يعني: عبد مكة. وهذا يعني وجود إلهة تدعى مكة سمي هذا الرجل باسمها. كما ورد الاسم (عبد مكة) ورد في نقوش ثمودية أخرى، وبصيغة أوضح: (العلم المركب ع ب د م ك ا ت الذي كتب النص لإظهار الاشتياق والوله إليه، جاء بصيغة ع ب د م ك ا ت في النقوش الثمودية... وقد فسر هاردنغ عنصره الثاني م ك ت بإعادته إلى مكة المكرمة) ⁽²⁾.

بالتالي فالألف المركبة في الوسط (مكات) أزيحت في صيغ أخرى، مما يعني أن الاسم بالفعل (مكة، مكت)، وأن الأف هي حركة أطيلت. وهذا الاسم صفة لإلهة نظنها العزى. أما زعم هاردنغ فيمكن قبوله فقط من زاوية أن مكة المدينة أخذت اسم الإلهة. فالتناس لا يعبدون حرماً أو مدينة بل يعبدون من يمثله الحرم أو المدينة. كما أن اسم مكة يمكن أن يطلق على أي معبد ذي طابع إيزيسي، فالاسم يعني الميزان أو نقطة التوازن، أي أنه ليس من الضروري أن يشير إلى مكة الإسلام المقدسة.

(1) الذيب، نقوش قارا الثمودية، 1421 هـ ص 21.

(2) المصدر ذاته، ص 22.

ولدينا دليل قوي جدا على أن الحد الأوسط في الثالوث، أو نقطة التوازن كانت تدعى مكة. فقد ورد في سفر (الخمسينيات) من أسفار التوراة المنحولة، في فصل (كنات يعقوب) ما يلي:

(واسم امرأة جاد مكا (Maka)⁽¹⁾).

نعتقد، بقوة، أن (جاد) هنا هي (جد) أوزيريس، أي العمود الذي يمثل أوزيريس، وأن (مكا) أو بالأحرى (مقة، مكة) هي زوجته إيزيس. عليه، يمكننا أن نقول أن (مكة) هي (العزى) العربية شبيهة إيزيس. والتشابه بين اسم إيزيس بالمصرية (إيزه) و (عزى) يتّين وواضح تماما. إذن، فالكعبة - المعبّد كانت في نظر الجاهلية ميزان الأرض أو الكون. كما أن النقطة الوسطى في هذا الميزان كانت تدعى مكة، لأنها توازن الميزان وتجعله يعمل.

لكن ربما كان علينا أن نذهب إلى نجران، وإلى كعبة نجران خاصة، أي (الإله) المقة اليميني كي نزيد الأمر وضوحا.

كعبة نجران: المقة

قبل البدء يجب أن نشير إلى العلاقة اللفظية الوطيدة جدا بين (يلمقة)، أو (إلمقة) كما يرد في نصوص المسند، وبين (مكة). وهناك إجماع تقريبا على أن (يلمقة) في المصادر العربية هي الإله (المقة) في نقوش المسند اليمينية. ولو أزحنا الجزء الأول من اسم (يلمقة، إلمقة) باعتباره كلمة تعني إله (إل + مقة) لبدأ لنا بوضوح الشبه بين (مكة) و (مقة). الفارق يكمن في لفظ الكاف ثقيلة، أي قافا، في جنوب الجزيرة، ولفظها مخففة في شمالها. هذا الشبه لا يجب المرور عليه بسهولة.

وتجمع المصادر العربية، تقريبا، على أن الملكة بلقيس، التي تربط دوما بالملك سليمان، كانت تدعى (يلمقة). وهي تربطها ب (كعبة نجران الشهيرة). لكن بعض هذه المصادر تؤكد لنا أن هذه الكعبة ذاتها، كعبة نجران، دعيت، أيضا، باسم (يلمقة) على اسم الملكة اليمينية. يقول لنا الحميري:

(1) مخطوطات قمران - البحر الميت؛ التوراة المنحول، ص 240، 1998.

(يلمقة: من مصانع اليمن التي بنتها الجن على عهد سليمان عليه السلام، مثل سلحين وغمدان. لم ير الناس مثلاً. هدمتها الحبشة حين غلبت على اليمن. ويدعى هذا المصنع يلمقة باسم بلقيس بنت هداد، صاحبة سليمان عليه السلام ملكة سبأ، وكان اسمها يلمقة⁽¹⁾).

ويضيف البكري: (وقيل: إنها سمي هذا الموضع {أي كعبة نجران} يَلْمَقَة، على وزن يَعْمَلَة، باسم بلقيس بنت هداد ابن شرح بن شرحبيل بن الحارث الرائي صاحب سليمان، اسمها يَلْمَقَة، على وزن يعمله وقال الهمداني: وتفسيره: زهرة، لأن اسم الزهرة في لغة حمير: يَلْمَقَة)⁽²⁾.

الأمر واضح هنا: كعبة نجران تدعى (يلمقة) على اسم الملكة بلقيس التي تسمى (يلمقة) أيضاً. وهذا يتوافق مع ما افترضناه حول اسم (مكة). فقد قلنا أن الاسم يطلق على المعبد وعلى النقطة الوسطى في الميزان، التي رأينا أنها العزى. بناء على هذا، فمعبد المقة هو أيضاً معبد - ميزان، أو أنه معبد الإلهة التي تمثل نقطة التوازن الكوني. أي أننا نفترض وجود ميزان أرضي بنقاط ثلاث، تمثل فيه (المقة) النقطة الوسطى، أي نقطة التوازن، في معبد نجران، معبد يلمقة. وقد سمي المعبد باسم نقطة توازنه، أي معبد المقة، أي كعبة نجران. ونقطة التوازن، أي الحد الأوسط، مؤنثة دوماً، كما هو الحال مع العزى. وهذا يعني أن المقة، كنقطة توازن، هي إلهة أنثى، وليست ذكراً كما يفترض. إنها مثل إيزيس - ماعت المصرية، ومثل العزى العربية. لكن المقة اسم للمعبد واسم لنقطة توازنه معاً. فمعبد المقة هم المعبد - الميزان. أما المقة كنقطة توازن فهي إلهة أنثى. وهكذا فلدينا ثلاث مكات أو مقات:

الأولى: مقة ميزان ماعت المصري، التي هي إيزيس

الثانية: مكة الحجاز التي هي ميزان الكون وسرته، وتتماهى مع العزى الحد الأوسط في الثالث.

(1) الحميري، الروض المطار.

(2) البكري، معجم ما استعجم.

الثالثة: مكة كعبة نجران، التي هي أيضا ميزان الكون، كما أنها الحد الأوسط أي بقليس.

Makhat ،Mekhat
Maqah. Maqqah
Makka ،Mecca

هذه المكات الثلاث (مكة، المقة، مقة ماعت) تعني شيئا واحدا. وحين يقال معبد مكة أو معبد المقة فهذا يعني معبد الميزان، الذي يحفظ توازن الكون، والذي تشكل فيه الإلهة الأنثى (إيزيس، المقة - بقليس، مكة) نقطة التعادل الوسطى.

المقة ذكرا مانتى؟

هذا الاستنتاج يتعارض، بالطبع، تعارضا جذريا مع الرأي الشائع حول الإله (المقة) اليميني. فحتى وقت قريب جدا، كان هناك إجماع تقريبا على أن (المقة) إله مذكر، وأنه إله القمر. وقد تكون هذا الإجماع رغم أن طابع هذا الإله كان يحمل من الغموض أكثر مما يبدي من الوضوح. إذ لم يكن معروفا معنى اسمه ومن أين تم اشتقاقه. يقول الدكتور جواد على في مفصله: (وليس للعلماء رأي واضح في معنى المقة)⁽¹⁾. وهو يقصد الباحثين الحديثين، أي الغربيين إجمالا. أما بشأن الإخباريين العرب فيقول: (وتدل روايات الإخباريين العرب عن المقة على عدم وقوفهم على حقيقة هذه التسمية. فقد حاروا فيها واضطربوا في أمرها، ولم يظهر أحد من بينهم من عرف حقيقتها)⁽²⁾. ورغم هذا فقد قرر هذا المؤرخ الكبير، بناء على رأي الباحثين الغربيين، أن المقة إله ذكر: (تعبد السبثيون للإله المقة، إلههم الكبير، ويعد في منزلة ود عند المعينين، ويرمز إلى القمر. وهو المقدم عندهم على سائر الآلهة)⁽³⁾.

وثم في اللغة ما يعارض فكرة ربط المقة بالقمر. ينقل د. جواد علي عن إيوالد أن كلمة المقة:

(1) علي، د. جواد، المفصل.

(2) المصدر السابق.

(3) المصدر نفسه.

(من أصل لمق، وهي بمعنى لمع، فيكون للاسم على ذلك معنى اللمعان. ويمكن أن تكون المقة، إذن، بمعنى الثاقب واللامع)⁽¹⁾.

ولو صح هذا الرأي فعلينا أن نفترض أن المقة نجم وليس قمرا. فالقمر لا يوصف أبدا بأنه ثاقب أو لامع. فهو يبعث نورا شاحبا، لا يتقد ولا يتوهج. ثم ينقل صاحب الفصل رأيا لهومل يقول فيه: (أن المقة إنما تعني سيدة)⁽²⁾. وهذا الرأي يعارض أيضا فكرة كون المقة إلهة للقمر.

لكن الغريب أن المصادر العربية جميعها تختلف مع التقدير السائد حول أن المقة إله ذكر. فهي تراها إلهة أنثى. فالمقة (يلمقة) عندها اسم بلقيس التي بنت معبد يلمقة الذي ظل قائما حتى الإسلام، والذي تدعوه العامة الآن باسم: محرم بلقيس. ونحن نعتقد أن رأي الإخباريين والعامة القائم على ربط بلقيس بالمقة رأي في منتهى القوة والأصالة. وللأسف فإن المؤرخ الكبير، المرحوم جواد علي، اتبع آراء الباحثين الغربيين المضللة والمشوشة حول المقة، رافضا متابعة المصادر العربية. فهو يتعجب من الدهر الذي أحل (اسم امرأة {أي بلقيس-يلمقة} محل اسم إله قديم)⁽³⁾! أما نحن فنعتقد، بناء على ما قدمناه، أن المصادر العربية أصح من الباحثين الغربيين، ونتعجب كيف أن هؤلاء الباحثين حولوا إلهة أنثى إلى إله ذكر!

المقة والزهرة

لكن علينا أن نشير هنا إلى الهمداني يقدم رأيا متفردا جدا حول يلمقة. فهو يقول أنها نجمة الزهرة. ينقل البكري عنه: (قال الهمداني: وتفسيره: زهرة، لأن اسم الزهرة في لغة حمير: يَلْمَقَه وأَلْمَق، واسم القمر هيس)⁽⁴⁾. ويبدو أن د. جواد علي كان ينقل عن البكري حين قال: (وجعلها الهمداني الزهرة؛ «لأن اسم الزهرة في لغة حمير: يلمقه والمق»)⁽⁵⁾.

(1) علي، د. جواد، الفصل.

(2) المصدر السابق.

(3) المصدر نفسه.

(4) البكري، معجم ما استعجم.

(5) علي، د. جواد، الفصل.

رأي الهمداني مهم جداً، ولا يمكن الاستخفاف به. فهو جغرافي كبير، كما أنه كيمي يعرف أكثر من غيره حين يتعلق الأمر بالتراث اليمني القديم. وكما نرى فهو قد اعتبر المقعة نجماً لا قمراً. غير أن ما ورد في كتاب الإكليل يشير إلى أن الهمداني لم يقل أن المقعة هي الزهرة، هكذا مباشرة. فهو يخبرنا أن: اليمنيين كانوا يسمون النجوم ألامقة والواحد منها الملقى ولمق، وأنهم لذلك: (سموا بلقيس يلمقة كأنهم قالوا زهره) ⁽¹⁾.

فإذا كانت هذه هي الجملة التي استند إليها البكري فهي، في ما يبدو لنا، لا تشير إلى أن يلمقة هي الزهرة، بل تقول لنا أن بلقيس نجم مثلها مثل الزهرة، لأن اليمنيين يسمون جميع النجوم ألامقة، وليس الزهرة وحدها. لكن حتى لو كان الهمداني يقصد بهذه الجملة أن يقول لنا، بالفعل، أن بلقيس - يلمقة هي الزهرة، فلدينا ما يثبت أنه كان يدرك، في ما يبدو، أن الزهرة هي إيزيس. فهو يخبرنا في نص آخر مهم في صفة جزيرة العرب أن الزهرة هي إيزيس، عند عدد كثير من الأقوام:

(قسم ما بين المشرق والجنوب: وأما الربع الثاني الذي في الناحية الجنوبية من بلاد آسيا العظمى فإن النواحي منه التي تشتمل على بلاد الهند والصين ومكران وكرمان وفارس وبابل وملتقى النهرين وأثور، ووضعها مائل إلى جهة الجنوب والصبأ من جميع الأرض المسكونة بالواجب، صارت مشاركة للمثلث الذي فيما بين الجنوب والصبأ، وهو مثلث الثور والعذراء والجدى. والذي يدبر هذه البلدان الزهرة وزحل إذا كانا منسوبين إلى الغدوات ولذلك صارت طبائع سكان هذه البلدان تابعة لطبائع هذين المدبرين ولذلك إنهم يعظمون الزهرة ويسمونها إيسيس) ⁽²⁾.

هؤلاء الناس (يعظمون الزهرة ويسمونها إيسيس). ومن الواضح تماماً أن (إيسيس) هنا هي (إيزيس). وهكذا فالهمداني يدرك أن أقواماً تمثل أهم أجزاء العالم القديم ترى أن الزهرة هي إيزيس. عليه، فحين يصف بلقيس - يلمقة بأنها الزهرة، فلا بد أنه كان يدرك أن هذا يعني أن بلقيس - يلمقة هي إيزيس أيضاً. وهذا وصلنا إلى هذا الاستخلاص

(1) الهمداني، الإكليل، ورد في: فاضل الربيعي، الشيطان والعرش؛ 1996، ص 217،

(2) الهمداني، صفة جزيرة العرب.

الحاسم؛ يلمقة هي إيزيس! وهو استخلاص متفجر يلغي أكثر ما قيل عن هذه الإلهة اليمنية. ونحن نعلم أن إيزيس هي الشعرى العربية. وهذا يعني أن يلمقة هي الشعرى زوجة سهيل اليافى.

لكن لا بد لنا من القول أن شيئا ما جعل كثيرين، وليس عند العرب فقط، يربطون بين إيزيس والزهرة، رغم أن نجمة إيزيس هي سبت (سوئيس)، أي الشعرى اليمانية، وليس الزهرة. ولسنا نعرف جذر الربط بين إيزيس والزهرة، ولا كيف حصل. لكنه حاصل. إذ يتم أحيانا اعتبار الزهرة نجم إيزيس. لكن إيزيس، على كل حال، تظل إيزيس حتى لو ربطت أحيانا بالزهرة بدل الشعرى.

إذن، فنص الهمداني القصير حاسم في فهمنا للإلهة اليمنية. إنه نص تأسيسى حقا. وهو يعطينا كمية لا بأس بها من المعلومات:

أولا: أن المقة نجم وليست قمرا.

ثانيا: أن بلقيس نجم، أو تتمثل بنجم، أي أنها ملكة - نجم.

ثالثا: أن بلقيس هي المقة.

رابعا: ومن طرف غير مباشر يمكن أن نفهم منه، إذا ما ربطناه بالنص الآخر من كتاب صفة الجزيرة العربية، أن بلقيس هي إيزيس، أو إيسس على حسب ما كتبها هو، أي أنها الشعرى اليمانية. وهذا ما يوصل إلى أن بلقيس مثيلة العزى في الثالوث المكي.

الغرائيق العلى

دعي الثالوث العربي المكي (اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى) بالغرائيق العلى: (وكانت قريش تطوف بالكعبة وتقول: واللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى! فلئن الغرائيق العلى وإن شفاعتهن لترجى! كانوا يقولون: بنات الله... وهن يشفعن إليه. فلما بعث الله رسوله أنزل عليه: أفرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى؟ ألكم الذكر وله الأنثى؟ تلك إذا قسمة ضيزى! إن هي إلا أسماء سميتوهن أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان)⁽¹⁾.

(1) الكلبي، الأصنام، 1995، ص 19.

والغرنوق طائر مائي أبيض، وهو بشكل أدق طائر البلشون. وهذا يعني أن السلات والعزى كانت تصور على أنها طيور غرائق سماوية. ولأنها طيور فإن أصنامها كان ينظر إليها كطيور. يقول ابن الأثير: (تلك الغرائق العلى؛ الغرائق هاهنا: الأصنام، وهي في الأصل الذكور من طير الماء واجدها: غرنوق وغرنيق سمي به لبياضه وقيل: هو الكركي). والغرنوق أيضا: الشاب الناعم الأبيض. وكانوا يزعمون أن الأصنام تقربهم من الله وتشفع لهم فشبهت بالطيور التي تعو في السماء وترتفع⁽¹⁾. ويضيف اللسان: (وفي الحديث: تلك الغرائق العلاء؛ هي الأصنام، وهي في الأصل الذكور من طير الماء)⁽²⁾.

الأصنام سميت غرائق لأنها تمثل آلهة غرائق، أي آلهة تأخذ شكل طيور. والأصنام تجسيدات الأرضية، في حين أن الغرائق صورتها السماوية المتخيلة. ويبدو أن الديانة العربية كانت تتخيل أن الأرواح تصعد إلى السماء في صورة غرائق بيض، كي تلتحق بالآلهة السماوية وتجدد وجودها عندها. يؤيد هذا الزعم أن لسان العرب يخبرنا أن (الغرنوق: الناعم المنتشر من النبات. أبو حنيفة: الغرنوق نبت ينبت في أصول العوسج وهو الغرائق أيضا)⁽³⁾. وهذا يعني أن النبتة الجديدة الطرية تدعى الغرنوق. ويضيف الزبيدي: (الغرنوق والغرائق بضمهما: الذي يكون في أصل العوسج اللين النبات ج: الغرائق قاله أبو عمرو، شبه لطرأوته ونضارته بالشاب الناعم. ونص أبي حنيفة: وهو كين النبات)⁽⁴⁾. ويبدو أنه لهذا ترتبط الغرائق بالموت. إذ ينظر إلى الموت على أنه ذهاب إلى الآلهة من أجل التجدد، أي من أجل أن يتحول الجسد الذي خرب إلى نبت طري جديد أو شاب فتى جديد. يدل على هذا قول علي بن أبي طالب: فكأنني أنظر إلى غرنوق من قریش يتشخط في دمه، أي شاب ناعم قتيل. ويدعم هذا أيضا حديث موت ابن عباس، ونقله عن اللسان: (لما أتى بجنازته الوادي أقبل طائر غرنوق أبيض كأنه قبطية حتى دخل

(1) ابن الأثير المحدث، النهاية.

(2) ابن منظور، لسان العرب.

(3) المصدر السابق.

(4) الزبيدي، تاج العروس.

في نعشه. قال الرّأوي: فرمقته فلم أره خرج حتى دفن⁽¹⁾. وهكذا دخل الغرنوق الأبيض، الذي يشبه القماش القبطي الأبيض، نعش ابن عباس، ولم يغادر إلا بعد الدفن. ولا بد أن الغرنوق - الروح قد طار إلى السماء مع روح الرجل، أو انه روح الرجل.

حزام الجوزاء

لكن رغم المادة الغزيرة عن الغرائيق العلى في المصادر العربية، أي عن اللات والعزى ومناة، التي يربطها القرآن بالملائكة، ورغم معرفة المصادر العربية أنها تقع في الأعلى (العلی)، أي في السماء، فإننا لا نعثر على مصدر واحد يقول لنا بالضبط أين تقع في الأعلى، أي في السماء. كذلك فلا أحد ربط هذه الغرائيق مباشرة بنجوم محددة هناك.

وكنا قد أوضحنا أن الأصنام والملائكة، أي اللات والعزى ومناة، تدعى بالإناث. لكننا نعلم أيضا أن النجوم الصغار تسمى بالإناث، مثلها مثل الأصنام والملائكة: (الإناث: صغار النجوم)⁽²⁾. وهذا ما يؤكد أن اللات والعزى ومناة نجوم صغار. هذه النجوم هي، في ما نفترض، نجوم حزام الجوزاء الثلاث: (النطاق، النيلام، المنطقة). هذه النجوم الثلاث هي الغرائيق العلى. فالنطاق هو اللات، والنيلام هي العزى، ومناة هو المنطقة. والعزى هي شبيهة إيزيس. ونعتقد أن حزام الجوزاء هو حزام كيمس، أو خيمس، في منظوقات الأهرام: (إيزيس العظيمة مربوطة بحزام كيمس)⁽³⁾ ونحن نعرف بالفعل أن نجمة الشعرى البهائية، أي نجمة إيزيس، تقع قرب حزام الجوزاء.

وتصور لنا الآية الكريمة وضع اللات والعزى ومناة بشكل يتوافق مع وضع نجوم حزام الجوزاء في السماء: ﴿أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ (١٩) وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ (٢٠)﴾ [النجم: 19-20].

ذلك أنك لو رفعت نظرك للسماء ونظرت إلى النجوم الثلاثة لرأيت أن النجمين الأول والثاني منهما قريبان من بعضهما، في حين يبتعد الثالث وينحرف يسارا. إنه مختلف كما تظهره الآية. فمناة هي: مناة الثالثة الأخرى، المفردة والمتباعدة قليلا. وصف مناة بأنها

(1) ابن منظور، لسان العرب.

(2) الزبيدي، تاج العروس.

(3) Pyramids texts, Utterance 519

الثالثة، وبأنها الأخرى، يوحى بابتعادها عن اللات والعزى. لم يقل القرآن (اللات والعزى ومناة)، بل أضاف الأخرى، أي المتأخرة والمبتعدة.

الثالثة هي واحد

إذن، فاللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى (بنات الله)، تتمثل، في ما يبدو، بنجوم حزام الجوزاء. ونريد أن نضيف هنا أن الله عند الجاهلية هو حاصل جمع ثلاثة، أي حاصل جمع بناته، كما نعتقد. وبما أن بنات الله، أي الغرائيق العلى، تتكون من ذكرين (اللات ومناة) وأنثى واحدة (العزى)، فإن الله، الذي هو طاقة الكون، خليط من مبدئين اثنين؛ مذكر ومؤنث، وبنسبة اثنين إلى واحد. غير أن المبدأ الأنثوي يحصل في مقابل خسارته على حصته من ناحية أخرى؛ إذ يأخذ دور الميزان في الطاقة الكونية. فهو الذي يعادل بين مظهري الإله الصيفي والشتوي. من أجل هذا يدعى الرقم ثلاثة عند الفيشاغورين (عدالة). إيزيس والعزى هما رقم 3. أما الرقمان واحد واثنان فهما الإله في قمته وقراره. والثالث كله ميزان بكفتين: للإله الذكر الكفتان، وللأنثى نقطة التوازن، فحين تميل مع هذا ينتصر هذا، وحين تنزلق نحو ذاك، يكون النصر لذاك.

طبعاً علينا أن نشير إلى أن هذا الثالث يختلف عن العائلة المقدسة: (الآب والابن والروح القدس). فلدينا في العائلة المقدسة الابن والروح القدس، أي الإلهة الأم وابنها، ثم الآب، مع إضمار مظهره. فالآب هو اللات ومناة، مندجان معاً. أما الثالث الذي نحن بصده، فهو ذكران في طرفه، وهما مظهر الإله الصيفي والشتوي، ثم الإلهة الأنثى. ولا يذكر في هذا الثالث الابن. الابن مضمّر مع الأم. إنه في حضنها لكنه لا يظهر في الصورة. نحن نرغب أن نسمي ثالث (الآب والابن والروح القدس) باسم العائلة المقدسة. أما ثالث (اللات والعزى ومناة) فنرغب أن نسميه: ثالث الغرائيق. صحيح أن الثالثين هما شيء واحد في النهاية، لكن التفريق بينهما ضروري. وعدم التفريق بينهما قد يؤدي إلى التشوش في خصوص ثوابث مثل اللات والعزى ومناة، أو غيرها.

في كل حال، فإن المصادر العربية فسرت الآية 73 من سورة المائدة: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ﴾ [المائدة: 73]، التي تعني في رأينا أن الله حاصل جمع ثلاثة،

على أنها تعني واحدا من ثلاثة: (وكان قد قدم وفد نجران منهم على رسول الله ﷺ فجعلوا يذكرون ما هم عليه من الباطل من التثليث في الأقانيم ويدعون بزعمهم أن الله ثالث ثلاثة وهم: الذات المقدسة وعيسى ومريم، على اختلاف فرقهم)⁽¹⁾.

فالله عند نصارى نجران هو، بحسب ابن كثير، الذات المقدسة، أو الآب، أي الأول في الثالوث العائلة المقدسة. غير أن المسيحية ترى الإله، في الواقع، حاصل جمع للثلاثة، لا واحدا من ثلاثة. وهو ما يوضحه تعبير (الثلاثة في واحد). ويبدو أن مكة في الجاهلية كانت ترى أن الله حاصل جمع ثلاثة، أو ثلاثة في واحد.

وقد فسرت (ثالث ثلاثة) على أنها تعني واحدا من ثلاثة انطلاقا من الآيات عن هجرة الرسول من مكة مع أبي بكر: (إِلا تنصروه فقد نصره الله إذ أخرجه الذين كفَرُوا ثاني اثنين إذ هما في الغار).

لقد قيس (ثالث ثلاثة) على (ثاني اثنين). فشاني اثنين تعني مكملًا لاثنين، أي واحدا من اثنين. نحن نعتقد أن (ثالث ثلاثة) في الآية لا تعني هذا. فالمسيحية العربية القديمة، إضافة إلى الديانة المكية، كانت ترى أن الله تركيب من ثلاثة، وليس واحدا من ثلاثة. فالمبدأ المذكر له اثنان من ثلاثة، والمبدأ المؤنث له واحد من ثلاثة. والله هو تركيب من المؤنث والمذكر معا.

ثالثة الأثافي

ولدينا خبر غريب جدا ربما يبرهن على أن إله الجاهلية كان حاصل جمع ثلاثة، وليس ثالث ثلاثة: (كان الرجل إذا سافر فنزل منزلا، أخذ أربعة أحجار، فنظر إلى أحسنها، فاتخذها ربا، وجعل ثلاث أثافي لقدره. وإذا ارتحل تركه، فإذا نزل منزلا آخر فعل ذلك... وكان الذين يفعلون ذلك في أسفارهم إنما هو للإقتداء منهم بما يفعلون عندها {عند الكعبة وأصنامها} ولصباة بها)⁽²⁾.

(1) ابن كثير البداية والنهاية.

(2) الكلبي، الأصنام، 1995، ص 33.

الغريب في أمر هذا الخبر هو الربط بين أحجار القدر الثلاثة وبين الله. إذ يجمع الجاهلي أربعة أحجار يختار أحسنها كحجر لإلهه، ثم يجعل الباقي أحجارا للقدر!

وإذا أخذنا هذا الكلام على ظاهر معناه، فإنه يعني أن المؤمن العربي الجاهلي يختار إلهه كما يختار أحجار قدره! أي أنه كان غير كان على التفريق الجدي بين إلهه وأحجار الأثافي! وهذا أمر يصعب تصديقه، الأمر الذي يجعل المرء يعتقد أن عملية اختيار الأحجار الأربعة تمثل طقسا دينيا. أي أن ثمة علاقة دينية ما بين أحجار القدر وبين حجر الله. فحين يقوم الجاهلي باختيار أحجار قدره مع أحجار الله فهو لا يخلط الطين بالعجين، بل يقوم بممارسة دينية، سواء تعلق الأمر بحجر الله، أو أحجار موقده.

إذا صح هذا، فإن هذا السلوك ربما يفسر جملة (الله ثالث ثلاثة). فهناك أحجار قدر ثلاثة ترمز لبنات الله الثلاثة، في حين أن الحجر الرابع، حجر الله، هو رمز لتركيبها كلها معا. فالله هو حاصل جمعها معا. إنه الثلاثة في واحد. من أجل هذا فهو يجمع معها، ثم يؤخذ وحده.

وكنا من قبل قد أوضحنا من قبل، أن بنات الله تتمثل، في الغالب، بنجوم حزام الجوزاء الثلاثة (النطاق، النيلام، المنطقة). ودلنا على ذلك بما جاء عند الزبيدي في تاج العروس من أن كلمة (بنات) تطلق أيضا على (النجوم الصغار)، وليس على الملائكة والأصنام فقط. أي أن النجوم الصغار هي (بنات الله) أيضا.

ورغم أن أحدا لم يقل لنا أن نجوم حزام الجوزاء هي أثافي موقد ما، لكننا لا نستطيع تجاهل مثل هذا الاحتمال، احتمال أنه نظر إلى نجوم الحزام على أنها أحجار قدر ثلاثة، أي على أنها تشبه موقدا. وبالتالي، لا بد أن تكون الأحجار الثلاثة التي كان الجاهليون يجمعونها من أجل القدر هي تمثيل لنجوم الحزام، أي لبنات الله.

وقد عرفنا مجموعتين من النجوم الثلاثية تشبه بـ (الأثافي) عند العرب. الأولى تدعى: الحقعة: (الحقعة: ثلاثة كواكب فوق منكبي الجوزاء، مثل الأثافي، وهى منازل القمر، إذا طلعت مع الفجر اشتد حر الصيف)⁽¹⁾. والثانية تدعى البطين: وهو ثلاثة

(1) الخليل، العين.

كواكب صغار مستوية التلثيث، كأنها الأثافي، كما تقول المصادر العربية. لكن لم يرد إلينا، نص يؤكد أن نجوم الحزام شبهت بالأثافي.

غير أن لدينا تعبيراً، أو مثلاً، في العربية يقول: (رماء الله بثالثة الأثافي)، ربما يشير إلى أن الأثافي كانت تطلق على نجوم الحزام، وعلى ثالوث مكة الشهير: (اللات والعزى ومناة). يقول اللسان في تفسير هذا القول: (يقال: رماء الله بثالثة الأثافي، وهي الداهية العظيمة، والأمر العظيم. وأصلها أن الرجل إذا وجد أثفتين لقدره، ولم يجد الثالثة، جعل ركن الجبل ثالثة الأثفتين. وثالثة الأثافي: الحيد النادر من الجبل، يجمع إليه صخرتان، ثم ينصب عليها القدر)⁽¹⁾. ويؤكد الميداني: (رماء الله بثالثة الأثافي. قالوا: هي القطعة من الجبل يوضع إلى جنبها حجران وينصب عليها القدر)⁽²⁾. ولا يخالف القاموس المحيط هذا التقدير: (وثالثة الأثافي: الحيد النادر {البارز} من الجبل، يجمع إليه صخرتان، فيُنصب عليها القدر)⁽³⁾.

إذن، فثالثة الأثافي هي الأثفية الأكبر بين الأثافي، هي الحجر الأكبر بين حجارة القدر الثلاثة، المتمثل في الجبل ذاته. وبالتالي فتعبير (رماء بثالثة الأثافي) يعني رماء بأكبر الدواهي والشرور وأعظمها.

نحن نشك في صحة هذا التفسير، ونعتقد أنه تخريجة غير ملائمة. فهو يستند إلى حالة خاصة: عدم وجود حجر ثالث كي يكتمل الموقد. وليس هناك ما يشير إلى أن المثل يتناول هذه الحالة الخاصة بالذات. على العكس فالمثل يطلب التعميم. أي أنه يطال كل إثفية ثالثة، مهما كان نوعها وحجمها. من أجل هذا فنحن نشك فيه، ونراه تخريجة قاصرة من لغوي، فاته أن يدرك المعنى الميثولوجي للمثل. ولدينا بيت شعري لحفاف بن ندبة يقول فيه:

وإن قـصيدة شـنعاء منـي إذا حـضرت كـثالـثة الأثـافي

(1) ابن منظور، لسان العرب.

(2) الميداني، مجمع الأمثال.

(3) الفيرزوزآبادي، القاموس المحيط.

هذا البيت لا يتيح لأحد الافتراض أن خفافا يصف ثلاثة الأثافي هنا بعظم الحجم. فهو يصفها بالشناعة والقسوة. عليه، فما نعتقه نحن أن ثلاثة الأثافي تعني الداهية أو الموت، أي أنها إشارة ضمنية إلى (مناة الثالثة الأخرى). فقد رأينا من قبل كيف أن (مناة) رمز للموت الشتوي للإله. كما رأينا كيف أن (مناة) تتفق في الجذر مع المنية، أي الموت. كذلك رأينا كيف أن الآلهة الشبيهة بمناة هي آلهة قتيلة ذبيحة مثل (مطعم الطير) العربي. عليه، فإن تعبير (رماه الله بثلاثة الأثافي) تعني، في أغلب الأمر (رماه الله بالموت). فالثالث المكي هو الأحجار الثلاثة التي تقوم عليها القدر الكونية. لكن الثالث منها بالذات، أي مناة، يرمز للموت والهلاك والدواهي. ويقوي من اقتراحنا أن جذر أثف يعطي معنى: تبع. و(مناة الثالثة) هي (الأخرى) أي التي تتبع الاثنتين.

إذن، فعندما يأخذ البدوي أحجاره الأربعة، ثم يختار إله من بينها، ويقيم بالثلاثة الباقيات موقعه، فإنما يقوم بطقس ديني عميق المغزى. طقس يوضح مفهوم الجاهلية الديني الأساسي، يشير إلى أن (الله ثالث ثلاثة)، أي تركيب من ثلاثة. إنه يحول بنات الله الثلاثة إلى موقد. أما الرابع، فهو تمثال الإله ورمزه، وهو تركيب من هاتيك البنات، واختصار لهن. لذا فهو يصلي له. فالغرائق العللى، أي اللات والعزى ومناة، يشفعن له، ومن الضروري تقديسهن، لكن السجود هو للرابع، أي الإله، الذي هو تركيب من بناته الثلاث. والبنات الثلاث هن حاصل جمع المبدأين المذكر والمؤنث. وهذان المبدآن معا يمثلان الإله.

ولو لم يكن الأمر كذلك، لكان من السخف أن يخلط الجاهلي إلهه بأحجار موقعه. إذ كان بإمكانه أن يبحث عن حجر جيد هو حجر الله، وإن ينصبه ويصلي له من دون أن يخلطه بأحجار الموقد. ولم يكن هذا ليعتبه. لكنه كان يقوم بطقس ديني يجمع فيه الله مع بناته، أي مع أحجار قدره الثلاثة.

عليه، نحن نعتقد أن الجاهلية كانت ترى في نجوم الحزام موقدا ما، بأثافي ثلاث!

حول جنس الثالث المكي

افترض الباحثون الغربيون أن الثالث المكي، اللات والعزى ومناة، ثالث مؤنث. وقد نهض هذا الفرض على دعائم ثلاث:

الثالثة: تصريح هيرودتس، الذي قال فيه أن العرب يعبدون إلهين لا ثالث لهما، هما أروتال وأليلات. وقد افترض الكل تقريبا أن أليلات هذه هي اللات. وخذ مثلا ترجمة المجمع الثقافي في أبو ظبي لفقرة هيرودتس:

(العرب يعبدون إلهين فقط هما ديونيسوس وأورانيا. ويقولون أن أسلوبهم في حلق شعرهم بشكل دائري، وحلاقة الشعر في منطقة الصدغين هو محاكاة لديونيسوس، وهو في لغتهم أورتال، أما أورانيا فهي اللات {أليلات} ⁽¹⁾).

وكما نرى فقد أوضح لنا المترجم أن أليلات هي اللات، واضعا هذا التفسير بين قوسين. وهو بهذا يتبع رأي الغالبية الساحقة. ونحن نعتقد أن هذا الاستنتاج خاطئ. فأليلات هي ليليث التوراة، وليليث صفصافة إنانا، وليس لها أي علاقة باللات. ولا نريد أن نطيل في نقاش هذا الأمر، لن مقصدنا نقاش المصادر العربية.

الثانية: عدم فهم سبب تحدث المصادر العربية عن اللات ومناة بصيغة التأنيث. فقد ظنوا أن هذا الحديث تأكيد لتأنيثهما، في حين أنه ينبع من كل واحد من هذين الإلهين في صخرة. وهكذا، فحين نتحدث عن اللات بالتأنيث، فإنما نقصد الصخرة التي يتجسد فيها، والصخرة مؤنث مجازي: (اللات بالطائف. وهي أحدث من مناة. وكانت صخرة مربعة. وكان يهودي يلت عندها السوق. وكانت سدنتها من ثقيف بنو عتاب بن مالك. وكانوا قد بنوا عليها بناء) ⁽²⁾. فمن الواضح هنا أنه يتم التعامل بالتأنيث مع اللات من خلال صخرته. فحين يقول الكلبي (بنوا عليها بناء) فالقصد أنهم بنوا على الصخرة لا على إلهة تدعى اللات. ومثل هذا الأمر معروف في العربية مع آلهة آخرين مثل ذي الخلصة، الإله العربي المعروف:

(ويظهر من رثاء امرأة من خثعم لذي الخلصة...:

وينبو إمامة بالوليلة صرعوا ثملا يعالج كلهم أنبوبا

(1) تاريخ هيرودوت، 2001، ص 220.

(2) الكلبي، الأصنام.

أن الخلصة كان صنما أنثى، أي إلهة، ولذلك قيل له الولية... وأما تعبيرهم عنه بضمير التذكير، مثل قولهم «كان» فإنهم أرادوا بذلك لفظ «صنم»⁽¹⁾.

وهكذا، فذو الخلصة تجسد في صنم، فجرى الحديث عنه بصيغة التذكير، في حين تجسد اللات في صخرة فجرى الحديث عنه بصيغة التأنيث. غير أن الباحثين الحديثين ظنوا أن الحديث يجري عن إلهة أنثى حين تقول المصادر العربية: (كانت اللات)، في حين أن هذه المصادر تعني: كانت صخرة اللات.

الأولى: عدم فهم آيات سورة النجم التي تحدثت عن الثالوث المكي: ﴿أَفَرَأَيْتُمْ أَتَلَّاتٍ وَعُزَّىٰ ۖ وَمَنْوَةَ الثَّالِثَةَ الْآخَرَىٰ ۚ أَلَكُمُ الذَّكْرُ وَلَهُ الْأُنثَىٰ ۚ تِلْكَ إِذْ أَوَسَّ صُبْرِي ۚ تِلْكَ إِذْ أَوَسَّ صُبْرِي ۚ تِلْكَ إِذْ أَوَسَّ صُبْرِي ۚ﴾ [النجم: 19-23]. فقد عطف اللات على العزى، الإلهة الأنثى، ففهم العطف على أنه يعني مساواة بين جنس اللات والعزى، بهذا الشكل أو ذاك. ثم زاد الأمر تشويشا حين (وصفت!) مناة بـ (الأخرى) الأمر الذي (أكد) لمن يأخذ نظرة سريعة غير مدققة أننا أمام إناث ثلاث بلا شك. إذ كيف توصف مناة بالأخرى، أي بصيغة تأنيث، من دون أن تكون إلهة مؤنثة؟

وتساعد التشوش حين أتبع العطف في الآية بالتساؤل: ﴿أَلَكُمُ الذَّكْرُ وَلَهُ الْأُنثَىٰ ۚ﴾ تِلْكَ إِذْ أَوَسَّ صُبْرِي ۚ ﴿٢٢﴾، مع أن التساؤل الاستنكاري كان تعليقا على أن قریش كانت تسمى اللات والعزى ومناة (بنات الله). وهو ما كان يجب أن يشير الشك حول أنوثة الثالوث!

وهكذا حسم الأمر: اللات إلهة أنثى!
وحين تأنت الذكر فقد عمينا عن فهم الديانة العربية كلها.

(1) المفصل، د. جواد علي، 1970، ج 6، ص 305.

ونحن نزع أن الباحثين، وجلهم من الغربيين، لم يفهموا هذه الآية القرآنية أبدا. كما نزع أن الحدين الطرفين لهذا الثالث، أي اللات ومناة، مذكران، وأن العزى وحدها هي المؤنث الوحيد فيه.

بنات الله

وآيات سورة النجم أعلاه لا تحدد، في الحقيقة، الطبيعة الأنثوية للثالث الجاهلي، بل تنقصها. فالعرب المكيون كانوا يسمون الأصنام عموما بالبنات، كما نعرف ذلك جيدا من كل المصادر العربية: (كانوا يقولون في أصنامهم هن بنات الله. وقيل: المراد الملائكة. لقولهم: الملائكة بنات الله). ويضيف: (كانوا يقولون إن الملائكة وهذه الأصنام بنات الله. وكانوا يعبدونهم ويزعمون أنهم شفعاؤهم عند الله تعالى... ف قيل لهم «الكم الذكر وله الأنثى؟»⁽¹⁾. وهذا يعني أن القرآن رفض في الآية ادعاء قريش بأن الأصنام والملائكة، التي هي اللات والعزى ومناة، إناث. رفض ذلك، بل وسخرت الآية منهم قائلة ما معناه: أنتم تجعلون ملائكة الله إناثا، أي تعطونه إناثا، في حين أنكم تريدون لأنفسكم الذكور والمزيد من الذكور. ويؤكد القرطبي ما يقوله الزمخشري حين يتحدث عن الآية القرآنية: ﴿إِنْ يَدْعُونَ مِنْ دُونِىَ إِلَّا إِنْثًا﴾ [النساء: 117]، إذ يقول بكل وضوح: (إناثا: أصناما، يعني اللات والعزى ومناة. وكان لكل حي صنم يعبدونه ويقولون: أنثى بنى فلان)⁽²⁾.

كل صنم أنثى. أنثى حتى لو جسد إلهها ذكرا!

ليس أشد وضوحا من هذا القول. ومن أجل هذا نقل عن عائشة زوج النبي قولها عن أيام صغرها: كنت ألعب مع الجوارى بالبنات. أي أنها كانت تلعب مع أترابها بالتهايل الصغار. أي أن تماثيل الأطفال تدعى بالبنات أيضا.

عليه، فكلمة الإناث في الآية الكريمة تعني: الأصنام أو الملائكة لا الإناث. فالأصنام تمثيل للملائكة. يدل على هذا أن الآية رقم 27 من سورة النجم ذاتها تقول:

(1) الزمخشري، الكشاف.

(2) تفسير القرطبي.

﴿إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ لَيُسَمُّونَ الْمَلَائِكَةَ تَسْمِيَةَ الْأُنثَىٰ﴾ (٧) وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَخْلَعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا ﴿٨﴾ [النجم: 27-28]. عليه، فالجاهليون يسمون الملائكة، والأصنام التي تمثلها، تسمية الأنثى. هم يؤثونها، قولاً على الأقل، لكنهم مخطئون في ذلك، وليس لهم من علم يسمح بذلك. لذا فهم يعتمدون الظن. يظنون أن الملائكة إناثا، أي يتوهمون، والظن لا يغني من الحق شيئا. وتحسم السورة الأمر بالقول: ﴿إِنَّ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمِيَتْهُمَا أَنْتُمْ وَآبَاءُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ﴾ [النجم: 23]. وهذا رد مباشر على قريش التي تسمي الآلهة تسمية الأنثى. كما نطن أنه رد على الباحثين الذين يعتقدون أن الثالث المكي بكاملة مشكل من إناث.

واللات والعزى ومناة ملائكة في عرف قريش. وهكذا فالاستفهام الاستنكاري في السورة: ﴿أَلَكُمُ الذَّكْرُ وَلَهُ الْأُنثَىٰ﴾ (١١) [النجم: 21] استفهام سخرية وتشكيك بما تقوله قريش عن أنوثة الملائكة، أو بالأحرى تسخيف لفكرة التأنيث انطلاقاً من الاسم. فالاسم مؤنث، لكن الجنس غير مؤنث. والأمر كذلك في سورة الزخرف: ﴿وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنثًا أَشْهَدُوا خَلْقَهُمْ﴾ [الزخرف: 19]. أي سموها تسمية الإناث في حين أنها ليست إناثا. ثم يسأل القرآن مستهزئاً: ﴿أَشْهَدُوا خَلْقَهُمْ﴾.

كل هذا يجعلنا نرفض مطلقاً الموافقة على الافتراض القائل بأن الثالث الجاهلي كله ثالث مؤنث. فالأنثى كلمة تطلق على كل صنم، سواء جسد لها ذكراً أو إلهة أنثى. كما أنها تقال للملائكة كذلك، لأن الملائكة كانت تتجسد في أصنام. ونحن نستند هنا إلى أشد المصادر موثوقية، أي إلى القرآن ذاته الذي لا شك في ما يحمله لنا من معلومات عن ديانة الجاهلية ومعتقداتها.

أكثر من ذلك فإن صغار النجوم في العربية تدعى بالإناث: (الإناث: صغار النجوم)⁽¹⁾. وفي هذا إشارة إلى أن اللات والعزى ومناة تتمثل في نجوم سواوية محددة.

(1) الزبيدي، تاج العروس.

الثالوث المكي، إذن، ليس كتلة أنثوية كاملة. المؤكد فقط أن حده الأوسط، أي العزى، مؤنث. وما عدا ذلك، أي اللات ومناة، فيجب البت بجنسه. ونحن نعتقد أن اللات والعزى مذكران.

وبالمناسبة فإنه يمكن أخذ (بنات أيوب) في العهد القديم (يميمة وقصيعة وقرن هفوك) مأخذ (بنات الله) عند المكيين. ومن بالغ السذاجة أن نفترض أن هاتيك البنات آتسات يطلبن الزواج. إنهن مجرد ثالوث كالثالوث المكي تماما. أكثر من ذلك، فإن أصدقاء أيوب الثلاثة (أليفاز التياني وبلدد الشوحي وصوفر النعماني) هم أيضا ثالوث. وهم يتقدمون كذكور، لكنهم في الواقع مثيل لبنات الله المكيات وبنات يعقوب. هذا يعني أن التسمية وحدها لا تحدد جنس الثواليث. فالثواليت، عموما، تتشكل من ذكرين وأنثى، تطبيقا للمبدأ الكوني (للذكر مثل حظ الأنثيين).

اللات المذكر

أما اللات فهناك ما يكفي من المواد للقول بأنه إله ذكر. ولنستعرض بعض هذه المواد: (الرجل الذي كان يُلْتُ السويق للحج هو عمرو بن لُحَى. ولما غلبت خزاعة على مكة ونفت جُرحهم جعلته العرب ربًا وأنه اللات الذي كان يُلْتُ السويق للحجيج على صخرة معروفة تسمى صخرة اللات، وقيل: إن الذي كان يُلْتُ السويق من ثقيف، فلما مات قال لهم عمرو بن لُحَى: إنه لم يمْتَ، ولكنه دخل الصخرة، ثم أمرهم بعبادتها وبنى بيتا عليها يسمى اللات، يقال: إنه دام أمره وأمر ولده من بعده على هذا ثلاثمائة سنة، فلما هلك سميت تلك الصخرة اللات)⁽¹⁾.

وهكذا فثمة (رجل) كان يلت السويق - لت تعني بل، والسويق خليط من دقيق الشعير والحنطة - ثم مات ودخل الصخرة فعبد، أو عبدت صخرته لأنه دخل فيها. وقد دعت الصخرة باسم الرجل: صخرة اللات. أما ابن الأثير: (كان رجل يلت السويق لهم، يريد أن أصله اللات بالتشديد لأن الصنم سمي باسم الذي كان يلت السويق عند

(1) الزبيدي، تاج العروس.

الأصنام أي يخلطه فخفف وجعل اسماً للصنم⁽¹⁾. إذن فصنم رجل لا امرأة هو الذي يدعى اللات. يضيف الأزرقى أن: (رجلاً ممن مضى كان يقعد على صخرة لثقيف يبيع السمن من الحاج إذا مروا فيلت سويقهم، وكان ذا غنم، فسميت صخرة اللات فمات، فلما فقدته الناس قال لهم عمرو: إن ربكم كان اللات فدخل في جوف الصخرة)⁽²⁾.

وهكذا ف (ربكم) هو من دخل في جوف الصخرة، وليس ربكم. وفي تفسير القرطبي عن ابن عباس: (كان يبيع السويق والسمن عند صخرة ويصبه عليها، فلما مات ذلك الرجل عبت ثقيف تلك الصخرة إعظاماً لصاحب السويق. أبو صالح: إنما كان رجلاً بالطائف فكان يقوم على آلهتهم وملت لهم السويق فلما مات عبده. مجاهد: كان رجل في رأس جبل له غنيمة يسلي منها السمن ويأخذ منها الإقط ويجمع رسلها، ثم يتخذ منها حيساً فيطعم الحاج، وكان بطن نخلة فلما مات عبده وهو اللات. وقال الكلبي كان رجلاً من ثقيف يقال له صرمة بن غنم. وقيل: إنه عامر بن ظرب العدواني)⁽³⁾.

الأمر واضح تماماً هنا: فلما مات - أي الرجل - عبده ثقيف. وهكذا فالعبود رجل، وهذا الرجل يدعى اللات. أما ابن السعود فيذهب إلى أبعد من ذلك. فهو يقول أن صخرة اللات كانت على صورة الرجل المذكور: (وذكر المفسر أبو السعود أن هناك رواية تزعم أن حجر اللات كان على صورة ذلك الرجل الذي قبر تحته، وهو الذي كان يلبس السويق، فلما مات، عكفوا على قبره فعبده)⁽⁴⁾. ونحن لا نستبعد أن يكون الأمر كذلك فعلاً. أي أن تكون صخرة اللات قد حفرت فيها صورة الرجل - الإله حفراً غائراً، أو حفراً بارزاً.

وبهذه الطريقة يجب فهم كلام الكلبي: (واللات بالطائف، وهي أحدث من مناة. وكانت صخرةً مربعة. وكان يهودي يلبس عندها السويق. وكان سدنتها من ثقيف، بنو

(1) ابن الأثير، النهاية.

(2) الأزرقى، أخبار مكة.

(3) تفسير القرطبي.

(4) علي، د. جواد، الفصل، ج 6.

عتاب بن مالك. وكانوا قد بنوا عليها بناءً. وكانت قريش وجميع العرب تعظمها⁽¹⁾. فحديثه بالتأنيث إنما هو عن الصخرة بكل تأكيد. أما الصخرة فتجسد رجلاً، أي إلهًا ذكرًا. ونهني بتصریح للقرطبي ينقله عن مجاهد: (كان رجل في رأس جبل له غنيمة يسلي منها السمن ويأخذ منها الإنط ويجمع رسلها، ثم يتخذ منها حيسا فيطعم الحاج، وكان يبطن نخلة فلما مات عبوده وهو اللات)⁽²⁾.

إذن، فاللات هو ذاته الرجل الذي مات: (فلما مات - أي الرجل - عبوده).

هذه الاستشهادات غيض من فيض. وهي تؤكد كلها أن اللات يتجسد في رجل، أي في مذكر، وهذا يعني أنه إله مذكر. لكن الغالبية الساحقة تصر على أن اللات أنثى، رغم أنه لا يوجد أي مقتبس واحد يقول أن صخرة اللات كان فيها أنثى، كما هو الحال مع شجرة العزى. ففي داخل هذه الشجرة كانت تقيم أنثى، كما سنرى لاحقًا.

بيت الربة

وتم أمر آخر محدد شوش الباحثين وشجعهم على اعتبار اللات إلهة أنثى. فقد ورد في الأخبار أن اللات تدعى (الربة) أو أن بيتها هو الذي يدعى (بيت الربة). فقد ورد في تاج العروس للزبيدي مثلاً أن: (الربة: هي اللات. في حديث عروة بن مسعود الثقفي لما أسلم وعاد إلى قومه دخل منزله فأنكر قومه دخوله قبل أن يأتي الربة، يعني اللات، وهي الصخرة التي كانت تعبدها ثقيف بالطائف. وفي حديث وفد ثقيف: «كان لهم بيت يسمونه الربة يضاهون به بيت الله، فلما أسلموا هدمه المغيرة»⁽³⁾.

هنا يقال لنا أن الربة هي اللات. وقد يفهم أحد ما أن الربة تعني الإلهة. لكن الرواية سرعان ما توضح الأمر، فالربة هي الصخرة. وفي حديث وفد ثقيف يتضح أن الربة هي المعبد الذي بني على صخرة اللات.

(1) الكلبي، الأصنام.

(2) تفسير القرطبي.

(3) الزبيدي، تاج العروس.

ويكرر اللسان الرواية: (وفي حديث وفد ثقيف: كان لهم بيت يسمونه الرِّبَّةَ، يضاهئون به بيت الله تعالى)⁽¹⁾. ولا شيء أوضح من هذا. فالبيت، شبيه الكعبة، هو الذي يسمى الربة. وهذا على الضد عما فهمه د. جواد علي: (وقد عرف البيت الذي بني على اللات «بيت الربة» ويقصدون بالربة اللات، لأنه أنشئ في نظر عابديه)⁽²⁾. فنحن أمام (الربة) لا أمام (بيت الربة). وهم يقصدون البيت لا اللات، الذي هو ذكر أنثى. وما ورد في حديث وفد ثقيف يدعم هذا، فقد كانت ثقيف تريد بالربة مضاهاة الكعبة. وليس من المعقول أنهم أرادوا مضاهاة الإلهة بالكعبة! فالمنطقي أن يضاهوا بيتا ببيت. بهذا فالحديث عن دخول عروة بيته قبل أن يأتي الربة، إنما يعني قبل أن يدخل بيت اللات، أو الكعبة الثقفية، إذا أردت. ويبدو أن التقليد كان أن يدخل العائد من السفر الكعبة الثقفية قبل أن يدخل بيته.

مصادق ما نقول أن كلمة الربة تحمل معاني عدة في العربية من بينها: الدار الكبيرة: (الربة: الدار الضخمة. يقال: دار ربة أي ضخمة. قال حسان بن ثابت: وفي كل دار ربة خزرجية وأوسية لي في ذراهن والد)⁽³⁾. ويؤكد اللسان العرب هذا في حديثه عن كعبة نجران: (الربة: كعبة كانت بنجران لمذحج وبني الحرث بن كعب، يعظمها الناس. ودار ربة: ضخمة)⁽⁴⁾ ويكرر الزبيدي قول اللسان: (والربة: كعبة كانت بنجران لمذحج وبني الحارث بن كعب)⁽⁵⁾.

ليس هناك ما هو أوضح من هذا: فكعبة نجران، لا إلهة نجران، كانت تدعى الربة. عليه، فالربة تعني المعبد أو البيت الضخم. وبيت اللات هو (الربة) أي البيت الضخم، أو المعبد الكبير، أو معبد الجماعة، وليس بيت الإلهة كما يظن.

(1) ابن منظر، لسان العرب.

(2) علي، المفصل، د. جواد، 1970، ج 6، ص 229.

(3) الزبيدي، تاج العروس.

(4) ابن منظور، لسان العرب.

(5) الزبيدي، تاج العروس.

وفي رواية الواقدي عن هدم المغيرة لبيت اللات ما يفيد أن الربة تعني المعبد: (وأقام المغيرة ملياً وهو على حاله تلك، ثم استوى جالساً فقال: يا معشر ثقيف، كانت العرب تقول: ما من حي من أحياء العرب أعقل من ثقيف، وما من حي من أحياء العرب أحق منكم! ويحكم، وما اللات والعزى، وما الربة؟ حجر مثل هذا الحجر)⁽¹⁾.

هذه الرواية تفرق بوضوح بين اللات والبيت (الربة). فهي تذكر اللات والعزى والربة معاً: (وما اللات والعزى، وما الربة؟). فالربة هنا ليست اللات ولا العزى. ولو كانت الربة تعني اللات لما احتاج إلى جمعها معاً. وهذا ما يفيد أنها تعني البيت الكبير. أما ابن شبه فيضيف: (فقام المغيرة... فقال: قبحكم الله يا معشر ثقيف، إنما هي {أي الربة} لكاع حجارة ومدر، فاقبلوا عافية الله واعبدوه، ثم ضرب الباب فكسره ثم علا على سورها وعلا الرجال معه فما زالوا يهدمونها حجراً حجراً حتى سووها بالأرض)⁽²⁾.

وفي هذا الخبر يتأكد تماماً أن البيت هو الذي يدعى الربة، وأنه ليس بيت الربة- الإلهة. فالربة (حجارة ومدر). ومن غير الممكن، بناء على هذا الخبر، أن يكون المقصود تمثال اللات. ذلك أن تماثيل اللات صخرة واحدة ليس فيها طين، في حين أن الربة من حجر ومدر، أي من حجر وطين، ولها باب وسور، أي أنها مبنى محدد. وعند ابن إسحق ما يؤكد ما نذهب إليه أيضاً. فهو نجبرنا أن أبرهة الأشرم اتجه في البدء إلى الطائف قبل أن يذهب إلى مكة لهدم الكعبة: (وأحدث السير والانطلاق، حتى إذا أشرف على وادي وج من الطائف، خرجت إليه ثقيف، فقالوا: أيها الملك، إنما نحن عبيدك، وليست ربنا هذه بالتي تريد، يعنون اللات، صنمهم، وليست بالتي تحج إليها العرب، وإنما ذلك بيت قريش، الذي تجئ إليه العرب)⁽³⁾.

هنا يظهر، وبوضوح كبير جداً، أن الربة بيت ثقيف. فهم يسمون المعبد باسم (ربتنا)، أي بيتنا وكعبتنا، رغم أن ابن إسحق يقول شارحاً بشكل غير سليم في رأينا:

(1) الواقدي، المغازي.

(2) ابن شبه، تاريخ المدينة.

(3) ابن إسحق، السيرة.

(يعنون اللات، صنمهم). فهم يقولون: لا تهدم ربتنا، أي بيتنا، فليست هي مقصدك، وإنما مقصدك بيت قريش، أي ربة قريش، أي الكعبة. وهذا يفسر الخبر الذي أوردناه، والذي يقول أن ثقيف بنت ربتها من أجل مضاهاة الكعبة.

وحين تؤخذ كلمة الربة بمعنى الإلهة، لا بمعنى البيت، فإننا نصل إلى التناقض التالي الذي سجله د. جواد علي. فتعليقا على الروايات المتعددة حول الرجل الذي كان على صخرة اللات يقول: (فترى هذه الروايات أن «بيت الربة» هو قبر رجل، دفن فيه فصار إلهًا!)⁽¹⁾. فكيف يكون بيت الربة - الإلهة قبر رجل؟! وكيف يكون بيت هذه الإلهة مقرا لإله ذكر؟! هذه النتيجة الغريبة حصلت بسبب عدد من الملابس التي جعلت اللات المذكر يبدو إلهة أنثى. بدأت هذه الملابس، أولا، من كون اللات يتجسد في صخرة، أي في مؤنث مجازي، ثم تواصلت، ثانيا، في افتراض أن تأنيث كلمة الأصنام تعني تأنيث الثالوث الإلهي - اللات والعزى ومناة - بكامله، ثم وصلت، ثالثا، إلى الالتباس بين اللات وأليال عند شارحي هيرودتس، وانتهت، رابعا، بافتراض أن كلمة الربة تعني الإلهة، بينما هي في الواقع تعني البيت الكبير أو المعبد الضخم. إنها سلسلة غريبة من المصادفات، لا تتكرر عادة، شوشت الجميع، وأدت إلى فقدان الاتجاه في محاولة فهم ديانة العرب قبل الإسلام.

وهكذا فكل المؤشرات تدل على أن اللات، الأول في الثالوث العربي، إله مذكر. بالتالي، فمن المستحيل على أليال هيرودتس المؤنثة أن تكون شبيهة اللات المذكر.

منارة الثالثة الأخرى: إله مذكر؟!

نأتي الآن إلى منارة.

وكما هو الحال بشأن اللات، وعلى عكس رأي الغالبية الساحقة من الباحثين، فإن نرى أن منارة أيضا إله ذكر، لا إلهة أنثى. فقد حصل معه مثل الذي حصل مع (اللات)؛ لقد تشوشت طبيعته الجنسية للأسباب ذاتها التي تشوشت فيها الطبيعة الجنسية للات. فلأنه تجسد في صخرة فقد ظن أنه من طبيعة مؤنثة. وبسبب كونه جزءا من ثالوث يظن أنه

(1) علي، الفصل، د. جواد، ج 6، ط 2، 1993.

ثالث مؤنث كله، فقد وسم بالتأنيث. ويبدو لنا أن ياقوتا قد أشار إشارة ما إلى أنه كان يفهم طبيعته المذكورة. يقول: (قال ابن الكلبي كانت مناة صخرة لهذيل بقديد، وكأن التأنيث إنما جاء من كونه صخرة) ⁽¹⁾.

التأنيث قد يكون للصخرة لا للإله. هذه ملاحظة مهمة، تبين أن الحموي كان يظن، بشكل ما، أو على الأقل يضع احتمال، أن يكون مناة صنما مذكرا.

وهذا يشبه ما نقلناه عن د. جواد علي سابقا بشأن (ذي الخليفة)، وإن بشكل معكوس. فقد قال لنا: (وأما تعبيرهم عنه {أي عن ذي الخليفة} بضمير التذكير... فإنهم أرادوا بذلك لفظ الصنم فذكروه). أما هنا فقد أرادوا لفظ الصخرة فأنشوها، فبدا للناس أن الإله هو المؤنث لا الصخرة.

يؤيد الطبيعة المذكورة لمناة أن المصادر العربية تذكر لنا أن صنمه حين هدم كان عليه سيفان، كان قد أهداهما إليه الحارث بن شمر الغساني. فوجود السيفين يشير، ربما، إلى إله ذي طابع حربي بشكل ما:

(ومناة هذه التي ذكرها الله عز وجل، فقال: «ومناة الثالثة الأخرى». وكانت لهذيل وخزاعة.

وكانت قريش وجميع العرب تعظمها. فلم يزل على ذلك حتى خرج رسول الله ﷺ من المدينة سنة ثمان من الهجرة، وهو عام فتح الله عليه. فلما سار من المدينة أربع ليالٍ أو خمس ليالٍ، بعث علياً إليها فهدمها وأخذ ما كان لها. فأقبل به إلى النبي ﷺ... فكان فيما أخذ سيفان كان الحارث بن أبي شمر الغساني ملك غسان أهداهما لها {التأنيث للصخرة}: أحدهما يسمى مخدماً والآخر رسوباً. وهما سيفا الحارث اللذان ذكرهما علقمة في شعره، فقال:

مظاهر سربالى حديد عليهما عقيلا سيوف: مخدّم ورسوب ⁽²⁾

(1) الحموي، معجم البلدان.

(2) الكلبي، الأصنام.

مناة ذكر. وكل حد ثالث في الثوالمث جمعا هو إله ذكر. الأثنى الوحيدة في الثوالمث هي الحد الأوسط، أي العزى - إيزيس - إنانا - ليليث.

ولا تعطينا المصادر العربية شيئا كثيرا عن طبيعة مناة. فهي تحدد لنا أن موقعه بالمشلل على ساحل البحر بين مكة والمدينة، وتحدد لنا عبادته، أي الأوس والخزرج وهذيل، رغم أن باقي العرب تعظمه. كما تعطينا بعض شعائره مثل الطواف حوله والخلق عنده بعد الحج إلى الكعبة من قبل أهل المدينة. هذا تقريبا كل ما لدينا. وهو لا يسعف كثيرا في فهم طبيعته. لذا فنحن مرغمون على الذهاب إلى الجذر اللغوي لاسم هذا الإله لعله ينفعننا في فهم طبيعته. وجذر (منى) يحيل إلى القدر والموت والمحاذة وغيرها. يقول الخليل في العين، المنا: الموت، وكذلك المنية.

ويضيف اللسان:

(يقال: منى الله عليك خيرا أي منى منيا، وبه سميت المنية، وهي الموت، وجمعها المنايا لأنها مُقدَّرة بوقت مخصوص... وقال الشَّرفي بن القطامي: المنايا الأحداث، والجِسامُ الأجل، والختفُ القَدَرُ، والمثونُ الزَّمانُ؛ قال ابن بري: المنية قَدَرُ الموت). ويضيف: (ويقال: منى ببيكة أي ابتلي بها كأنها قُدِّرَتْ له وقُدِّرَ لها. الجوهري: منوته ومنيته إذا ابتليته، ومثينا له وفقنا. وداري منى دارك أي إزاءها وقبالتها. وداري بمنى داره أي بحذائها... وفي الحديث: البيت المعمور منى مكة أي بحذائها في السماء. وفي حديث مجاهد: إن الحرم حرم مناه من السموات السبع والأرضين السبع أي جذاء وقصده⁽¹⁾).

فوق هذا، فجذر منى يعطي معنى جنسيا، فالمنى هو ماء الذكر. عليه، فنحن أمام ثلاثة معان أساسية لهذا الجذر: الموت، الجنس، والمحاذة والمقابلة. ونود هنا أن نركز على المعنى الثالث: أي معنى المقابلة. فالبيت المعمور، وهو البيت الأصلي السماوي الذي تشبهه الكعبة، هو منى الكعبة، أي يقابلها. أي أنه مثلها في الجهة الأخرى. وهذا ما يشير إلى أن كلمة (مناة) ربما عنت النظير والمقابل. وفي هذه الحالة، يكون مناة نظير اللات.

(1) ابن منظور، لسان العرب.

وحدها العزى، الحد الأوسط من الثالوث المكبي (اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى) هي التي لا ذرة شك حول طابعها الجنسي في المصادر العربية. فهناك إجماع على أنها أنثى. لكن هذه المصادر تختلف بعد ذلك على ما يجسدها، وعلى اسم معبدها، وعلى مكانه. ويختصر د. جواد علي هذه الاختلافات، ثم يبين رأيه فيها:

(ومن أخبار أهل الأخبار عن بيت العزى أو هام وتناقض. فتراهم يجعلون العزى صنماً مرة، ويجعلونها سمرة أو شجرة، أو ثلاث سمرة مرة أخرى. ثم تراهم يخلطون... بين البيت والحرم الذي كان حوله... والذي أراه أنه كان للعزى بيت هو «بس»، فيه صنم للعزى، وكان حوله حرم، كحرم مكة، به سمرة أو ثلاث سمرة، كان الناس يقدسونها أيضاً، ويتقربون إليها، وهي جزء متمم من الحرم)⁽¹⁾.

إنه اختصار معقول. وسوف نناقش في هذا الفصل كل المسائل المطروحة في المقتبس أعلاه. بادئين بموضوع تجسد العزى في سمرة أو ثلاث سمرة. ذلك أن علاقة العزى بشجرة السمر ليست مسألة ثانوية كما قد يظهر من نص الدكتور جواد علي. نحن نعتقد أن العزى، أو أن العزى ومعبدها، تجسدا بالفعل بشجرة سمر كما تقول المصادر العربية. وشجر السمر:

(ضرب من العِصاة، وقيل: من الشجر صغار الورق قصار الشوك، وله برمة صفراء يأكلها الناس، وليس في العِصاة شيء أجود خشباً من السمر، ينقل إلى القرى فتُغَمَّى به البيوت)⁽²⁾. ويقال أن صمغة حمراء تخرج من هذه الشجرة تدعى (حيض السمر)، أي أنها شجرة تحيض كما المرأة. وهذا ما يشير إلى ارتباط هذه الشجرة بالعزى الأنثى. كما أن اللون الأحمر، تبعاً لما صرنا نعرف، هو لون إيزيس، الأمر الذي يشير أن العزى إلهة من طراز إيزيسي.

(1) المفصل، علي، د. جواد، ج 6، ص 445.

(2) ابن منظور، لسان العرب.

يدور الخلاف، كما ذكرنا، حول عدد الشجرات التي ترتبط بالعزى ومعناها. يؤكد لنا الزبيدي أن العزى سمرة واحدة، لا ثلاث سمرات: (العزى: سمرة عبدتها غطفان بن سعد بن قيس عيلان، أول من اتخذها منهم ظالم بن أسعد، فوق ذات عرق إلى البستان يتسعة أميال، بالنخلة الشامية)⁽¹⁾. أما ابن الكلبي، مصدرنا الأهم عن أديان العرب في الجاهلية، فيخبرنا أنها تتجسد في ثلاث سمرات:

(كانت العزى شيطانة تأتي ثلاث سمرات بطن نخلة. فلما افتتح النبي ... مكة، بعث خالد بن الوليد، فقال له: إيت بطن نخلة، فإنك تجد ثلاث سمرات، فاعضد الأولى! فأتاها فعضدها. فلما جاء إليه، ~~الكلبي~~، قال: هل رأيت شيئاً؟ قال: لا. قال: فاعضد الثانية! فأتاها فعضدها. ثم أتى النبي، ~~الكلبي~~، فقال: هل رأيت شيئاً؟ قال: لا. قال: فاعضد الثالثة! فأتاها. فإذا هو بحبشية نافشة شعرها، واضعة يديها على عاتقها، تصرف بأنيابها، وخلفها دبية بن حرمى الشيباني ثم السلمي، وكان سادنها)⁽²⁾.

فهل العزى، في الحقيقة، سمرة واحدة أم ثلاث سمرات؟ ولم تضطرب المصادر العربية بهذا الشأن اضطراباً شديداً؟ ربما تكمن الإجابة في ضرورة التفريق بين العزى وبين ثالوثها، بين العزى ومعناها. فالعزى كإلهة تتمثل بسمرة واحدة، أما معناها فيحويها ضمن ثالوث. فهي لا تصور وحدها في معبدها، بل ضمن هذا الثالوث المعروف، وكجزء منه: (اللات والعزى ومناة). وإذا كانت العزى سمرة واحدة من بين سمرات الثالوث، بالفعل، فلا بد أن نفترض أن السمريتين الأخريين تمثلان اللات ومناة.

والحق، أن رواية الكلبي تؤيد جزءاً مما نقول. فالعزى، أو روحها، كانت في واحدة من الأشجار الثلاث وليس في السمرات الثلاث كلها. إنها في الشجرة الثالثة: (قال: فاعضد الثالثة! فأتاها. فإذا هو بحبشية نافشة شعرها، واضعة يديها على عاتقها، تصرف بأنيابها). هناك، إذن، ثلاث شجرات، لكن العزى تقيم في واحدة منهن فقط. عليه، فلم يتم القضاء عليها حين قطعت الشجرة الأولى أو الثانية، بل حين قطعت الثالثة. إذ حينها

(1) الزبيدي، تاج العروس.

(2) الكلبي، الأصنام.

خرجت منها شيطانتها، أو روحها تصرخ وتولول، فقتلت. وبقتلها قضى على العزى. وهنا ربما كان علينا أن نذكر بأن الإلهة العزى تمثلت بشيطانة أنثى. وهذا هو المنطقي. فالإلهة الأنثى تمثل بأنثى لا برجل. لكنه يراد لنا أن نصدق أن اللات إلهة أنثى رغم أنه صخرته احتوت على رجل لا على أنثى!

على كل حال، لعلنا نستطيع أن نقول أن شجرة السمر التي تمثل هذا الثالوث، بما فيه العزى، مكونة من ثلاثة أفرع، وأن الفرع الأوسط فيها بالذات يمثل العزى. أو أن الأمر يتعلق بشجرة واحدة مثلية الجذع، للعزى منها الذي يقع في المنتصف. وبشكل أدق، يمكن لنا القول أن معبد العزى مع ثالوثها يصور على أنه شجرة بأفرع ثلاثة، الفرع الأوسط منها للعزى. أي أن المعبد هو الشجرة المثلية. هذا لا ينفي بالطبع أن تكون في المعبد شجرة مثلية، بل يفترضه. فوجودها تصوير مادي للطابع المثلث للمعبد.

ونحن نعلم من القرآن، أو من خلال صيغته اللغوية، أن العزى هي الحد الأوسط في الثالوث: (أفرايتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى؟). فهي تكمن بين اللات ومناة. ومن المفترض، بالتالي، أن يكون فرعها هو الفرع الأوسط، إذا كانت الشجرة فعلا من ثلاثة أفرع كما أخبرنا ابن الكلبي. غير أن رواية ابن الكلبي تقول لنا أن العزى كانت في الشجرة الثالثة: (قال: فاعضد الثالثة)، أي بما قد يوحي أنها تقع في طرف الثالوث. لكننا لا نعتقد ذلك. ذلك أن الحدين الطرفين في كل الثالوث التي تشبه الغرائيق العلى، وكما سنرى على طول الكتاب، مذكران. وهما مرتبطان معا. أي أن الأول والثالث مظهرا إله واحد. من أجل هذا ربط الأقدمون، كالفيثاغوريين، بين الرقم واحد والرقم اثنين، وعدوهما آلهة: (كان العددان واحد واثنان يحظيان بأهمية خاصة تتعدى كونها مجرد عددين، ففي الواقع ليسا هما عددين إطلاقا.. كان العدد واحد فيما يتعلق بالفيثاغوريين أول عدد تم خلقه. وكان يقرب بالإله الخالق بطريقة خاصة.... وقد شارك العدد اثنان العدد واحد في هذه الميزات الخاصة)⁽¹⁾.

(1) ماكليش، جون، العدد، 1999، ص 119.

العدد واحد هو الإله. أما العدد اثنان فهو مثيله وشريكه. ونخبرنا بلوتارخ عن الفيثاغوريين أنهم: (دعوا الرقم واحد أبوللو لأنه يرفض الازدواج، بسبب واحدة الوحدة. وسموا الرقم اثنين «المخاصم» و«الجرىء». في حين سموا الرقم ثلاثة «العدالة». ذلك أن عمل اللاعدالة والألم من قبل اللاعدالة سببه المبالغة في الزيادة أو النقص»⁽¹⁾.

وهكذا فالعدد اثنان عند الفيثاغوريين يعني الصراع، المواجهة، والمقابلة، كما هو الحال مع مناة ومني، اللذين يقابلان اللات أو جد. ونحن نعتقد أن الرقم واحد يعطى للحد الأول من الثلاث، في حين يعطى الحد الطرفي الآخر رقم اثنين. أما الرقم ثلاثة فيعطى للحد الأوسط في الثلاث، أي للإلهة الأثني. ورقم ثلاثة يدعى عند الفيثاغوريين (عدالة). ونحن نظن أن ذلك راجع لارتباطه بالإلهة الأثني. وقد رأينا كيف أن مكة-مكة، أي العزى وبلقيس وإيزيس، تمثل ميزان العدالة، ميزان ماعت. ولا يجب أن يغيب عن بالنا قوة ارتباط الفيثاغورية بالديانة المصرية القديمة. بل لعلنا نقول أن الفيثاغورية هي الجانب الرقمي من الديانة المصرية وقد وصل إلى منتهاه.

ولأن رقم ثلاثة خاص بالإلهات الإناث، ربات التوازن والاعتدال والعدالة، قالت الرواية العربية أن العزى كانت في الشجرة الثالثة، وأنها ماتت بعد أن قطعت الثالثة. إنها الوسطى في الصف مثل العزى (اللات، العزى، مناة)، لكنها الثالثة في الترتيب.

وقد أعطانا الكلبي مواد أدبية قد تدعّم ما كان جاء به حول كون العزى، أو بالأحرى معبدها، شجرة بأفرع ثلاثة. يقول الكلبي:

(كانت قریش قد حمت للعزى شعباً من وادي حُراض يقال له سُقام يضاهون به حرم الكعبة. فذاك قول وأنشد لأبي جُنْدَب الهذلي... في امرأة كان يهاها فذكر حلفها له بها {العزى}:

لقد حلفت جهداً يميناً غليظة بفرع التي أحمت فروع سُقام
لئن أنت لم ترسل ثيابي فأنتلق أباديك أخرى عيشنا بكلام
يعز عليه صرم أم حويرث فأمسى يروم الأمر كل مرام⁽²⁾

(1) Plutarch, Isis and Osiris, published in the Loeb Classical Library

(2) الكلبي، الأصنام.

الشاعر هنا يحلف (بفرع) واحد أحمى (فروع سقام)، أي جعلها حمى محميا. وتقول المصادر العربية أن جملة (فروع سقام) هنا تعني (أعالي سقام)، أي ربما (قمم سقام) ومرتفعاته. وبذا يمكن الافتراض أن معبد العزى في سقام كان يحوي شجرة مثلثة الأفرع، أو أن المعبد ذاته كان يرى كشجرة ذات أفرع ثلاثة، للعزى واحد منها هو الذي يحلف به الشاعر. وهذا الفرع هو الذي أحمى (فروع سقام) أي أعالي سقام، لأن المعبد مكرس للإلهة التي تمثله. هذا بالطبع إذا كان تفسير المصادر العربية لجملة (فروع سقام) سليما. فهناك احتمال لأن تكون جملة (فروع سقام) تعني فروع شجرة معبد سقام. أي أن الشاعر يحلف بالفرع الأساسي من هذه الشجرة. فهو الفرع الرئيس في المعبد. وهو الذي جعل من المعبد كله حمى. وفي هذا الحال، يكون تفسير المصادر العربية لجملة (فروع سقام) على أنها (أعالي سقام) نابع من سوء فهم. ذلك أن سقام بالنسبة لهذه المصادر معبد، أي بناء، وليس شجرة، ولا يمكن أن تكون له فروع بالتالي. لكن بالنسبة لنا فلا مشكلة. فالمعبد تصوير لشجرة كونية، حتى من دون وجود شجرة سمر مثلثة الأفرع فيه. فوجود الشجرة المادية مجرد تأكيد لفكرة أن المعبد شجرة.

إذن، فمعبد العزى يكرس لها، لكنه يصورها مع ثالوثها. إذ أن الإلهة العزى لا تكون إلا الوسطى ضمن ثالوث: اللات والعزى ومناة. هذا المعبد يتمثل بشجرة سمر بأفرع الثلاثة. الفرع الأوسط منها هو العزى، بينما الفرعان الآخران للات ومناة. ولدينا عند الأزرقى دليل على ما نقول: (وكانت العزى ثلاث شجرات سمرات بنخلة... وكان في كل واحدة شيطان يعبد)⁽¹⁾.

في كل شجرة شيطان يعبد! أي أننا لسنا فقط أمام المرأة- شيطانة العزى التي خرجت تولول، بل أمام شيطانين آخرين أيضا. ولا شك لدينا أن الشيطانين الآخرين هما شيطان اللات ومناة.

وإذا كانت العزى سمرة، وكان معبدها سمرة مثلثة، فإنه يجب ملاحظة تقليد التزين بالسمر في الحج الجاهلي. فقد كان إذا أراد أحدهم الحج تقلد قلادة من لحاء السمر. ويقال

(1) الأزرقى، أخبار مكة.

إنه كان يقلّد نفسه وناقته بالسمر. ومن خبر في لسان العرب يتضح أن هذا السمر كان في الحرم في ما يبدو. يقول: كانوا يقلدون الإبل بلحاء شجر الحرم، ويعتصمون بذلك من أعدائهم. وهذا يعني أن شجر الحرم كله ربما كان من السمر، أي من شجرة العزى ومعبدها. كما يعني أيضا أننا لا يجب أن نأخذ الحديث عن شجرة سمر في معبد العزى بالمعنى الواقعي. فهناك شجر سمر كثير فيه. لكن الشجرة المقصودة هي المعبد ذاته. المعبد ذاته شجرة كونية. والحديث عن السمر في الحج يوحى وكأن الكعبة الجاهلية كان ينظر إليها كمعبد مشابه لمعبد العزى في سقام. ومن أجل هذا فقد كانت قريش الأشد تعظيما للعزى من دون كل العرب، كما يقول الكلبي.

في كل حال، فإن الثالوث المكي، أو السمرات الثلاث، تمثل نغمات الكون الثلاث؛ النغمة العليا، نغمة الاعتدال، النغمة السفلى. وهذه النغمات هي نغمات قيثارة هرمس حسب ديودورس الصقلي: (إنه {هرمس} أيضا من صنع القيثارة، ومنحها أوتارها الثلاثة مقلدا بها فصول السنة، فقد بنى نغمات ثلاث: عالية وخفيضة ووسطى. العالية من الصيف، والخفيضة من الشتاء، والوسطى من الربيع)⁽¹⁾.

بلاطة بلعمة

لدينا من خربة بلعمة، على أبواب مدينة جنين في فلسطين، حفر مدهش على بلاطة صغيرة اكتشفت بعد منتصف التسعينات، يلقي ضوءا قويا جدا على ديانة مكة في الجاهلية، وعلى النغمات الثلاث التي أخبرنا عنها ديودورس، بل ويربط بشكل مباشر بينها وبين ديانة الأهرام المصرية. ذلك أن ديانة مكة، بصنمها مطعم الطير ومجوز الرياح، وبثالوثها (اللات والعزى ومناة)، اختصار لأسطورة المنطقة كلها.

البلاطة تعطينا هذه الأسطورة بالصورة المحفورة لا بالكلمات. وقد يتساءل المرء عن الأهمية الفنية للحفر على البلاطة، قيمته الميثولوجية هائلة حسب اعتقادنا. غير أن هذه القيمة لم تبرز بعد لأن البلاطة لم تحظ بعد بالاهتمام اللازم، بسبب عدم فك شفرتها الدينية. فلم يكتب عنها سوى نصف صفحة في تقرير عن الحفريات في نفق بلعمة. فك

Diodorus Siculus, The Library of History of Diodorus Siculus, (1)
www.penelope.uchicago.edu

شفرة الحفر على البلاطة سيؤدي، في اعتقادنا، إلى أنها ستعتبر مستقبلا واحدة من أهم الكشوفات الأثرية في المنطقة جميعها.

عثر على البلاطة في القسم العلوي من نفق بلعمة، بين أشياء تنتمي للعصر الروماني والعصر البيزنطي المبكر. طولها 30 سم، وعرضها 19 سم، وسمكها 8 سم. أما الحفر على البلاطة فيعرضه الدكتور حمدان طه كما يلي: التصوير واضح إلى حد كبير. الشكلان الأساسيان فيه هما: رجل بملابس مدنية مع أداة طويلة في يده اليسرى، وقطف عنب في يده اليمنى، وحصان يقفز أو ينهض مع لجام على رأسه، وبحبل لجام وریش طقسي فوق هذا الرأس، لكنه من دون سرج. الشكلان يبدوان جزءا من مشهد واحد، بدليل اتجاه الحصان والعنب الذي يرفع أمام فمه. الأشكال الأخرى لملء الفراغ، لكن يتوقع أن يكون لها دور آخر أيضا. من اليسار لليمين هذه الأشكال هي: شيء غير واضح يشد اللجام، سكين، مقدمة بيت أو برج أو صندوق... إلخ. تحت قطف العنب ثمة دائرة ماء، وشيء غير واضح يشبه درعا في بعض أنواع الفن الروماني. عند طرف اليد اليمنى: نجمتان مئمتان، وتحت ذراع الرجل جزء غير محدد من صورة أكبر، ربما كان مقدمة طائر⁽¹⁾.



بلاطة بلعمة: أسطورة المنطقة محفورة على حجر صغير من فلسطين

(1) Khirbit Bal'ama Archaeological Project, Report of the 1996-2000 Excavations and Surveys; 2007, Volume II, page 81

ولنبداً بالنجمتين إلى يمين المشاهد.

نعتقد أن النجمتين في الأساس جزء من تصوير لحزام الجوزاء، أو حزام أوريون كما يدعى عند اليونان. ونجوم الحزام الثلاثة هي: النطاق، النيلام، والمنطقة. هذا يعني أنه كانت هناك نجمة ثالثة تحت النجمتين في القسم المكسور من البلاطة. النجمة الثالثة يجب أن تكون أصغر قليلاً من النجمتين الظاهرتين، وأبعد إلى الأسفل، وتميل قليلاً عن محورهما المشترك، ومن المفترض أنها نجمة المنطقة. هذه النجوم في ميثولوجيا المنطقة تمثل ميزانا كونيدي نغمات ثلاث؛ الصيف والشتاء، ثم فصلي الاعتدال والتعادل، أي الربيع - الخريف. النغمات الثلاث هاتيك هن تمثيل لألهة تشبه الثالوث العربي المكي: السلات والعزى ومناة.

هذه هي فرضيتنا المركزية. وما يؤكد فرضيتنا هذه هو أن النظام الثلاثي يحترق كل الحفر على البلاطة. فلدينا ثلاثة أشياء تحت يد الرجل اليمنى. ولدينا ثلاثة أشكال هندسية من أعلى منتصف البلاطة إلى يسارها. الأشياء الثلاثة تحت يد الرجل هي من الأعلى إلى الأسفل، كما نراها نحن:

1 - عنقود عنب

2 - دائرة، كعكة

3 - سنبله قمح

وهذا يعني أننا لا نوافق على أن الشيء الثالث هو درع روماني أو ما يشابهه، كما افترض الدكتور طه. إنه رسم مؤسلب واضح لسنبله قمح. الأشياء الثلاثة هذه تمثل النجوم الثلاثة، أو تمثل فعاليتها. كل نجمة تتمثل بواحد من الأشياء هذه. أي أن ثالوث النجوم الذي نفترضه، يعادل ثالوث الأشياء هذه.

وانطلاقاً من ما عرضناه حول صنمي مكة (مجاوز الريح ومطعم الطير) فإنه يمكن فهم الموضوعين الأول والثالث بسهولة. فقد توصلنا إلى أن مجاوز الريح تعني: ساقبي الخمر، الذي يمثل النجمة الخمرية الصيفية. هذه النجمة تتمثل في البلاطة بعنقود العنب

الذي نراه في يد الرجل، وهو يمثل النجمة العليا، نجمة النطاق. أما مطعم الطير، الذي يمثل النجمة الشتوية القمحية الخبزية، فيمثل في بلاطة بلعمة سنبله القمح، التي تمثل النجمة الثالثة السفلى التي غيَّبها الكسر، نجمة المنطقة. من أجل هذا يعمل الناس عندنا البربارة، أي طبخة القمح المسلوق، مع الانقلاب الشتوي، أي قبل عيد الميلاد. النجمة الأولى الصيفية الخمرية هي عديل اللات، والنجمة الثالثة الشتوية هي عديل مناة. إذن، نستطيع أن نرسم خطي التساوي هذين.

1- قطف العنب = النجمة الخمرية = الصيف = النجمة العليا = مجاوز الرياح = اللات

2- السنبله = النجمة القمحية = الشتاء = النجمة الثالثة = مطعم الطير = مناة

أما الشيء الأوسط تحت يد الرجل، أي الدائرة، فيفترض أنه الحد الأوسط في ثالوث النجوم، والحد الوسط في ثالوث مكة. أي أنه النجمة الوسطى، النيلام، بين النجوم الثلاث، كما أنه الأوسط في الثالوث المكّي، أي الإلهة العزى، أي إيزيس العربية. والحد الأوسط هو نجمة التعادل الكوني، أي النجمة الربيعية - الخريفية.

يؤكد أن الدائرة تمثل الإلهة الأنثى أننا نعرف، أن الإلهة الأنثى كانت تتمثل بدائرة أو كعكة، كما هو الحال في البلاطة. فقد جاء من النبي إرميا في سياق وصف لما كان يجري في القدس في أيامه: (الأبناء يلتقطون حطباً والآباء يوقدون النار والنساء يعجنّ العجين ليصنعن كعكا لملكة السموات) ⁽¹⁾.

النساء يصنعن كعكا، فطائر، لملكة السماء. وهن يفعلن ذلك لأن الكعكة الدائرية رمز لملكة السماء هذه. ولا ريب أن هذه الملكة إلهة من طراز إيزيس - العزى. كما نعلم أنه كان للعدراء مريم فرقة من عباد مغالين كانوا يقدمون لها في عيدها طرازا من فطائر الدائرية الشكل، لذا دعوا بالفطائريين: (ووجدت فرقة عرفت بـ (الفطائريين) Collyridiens بالغ أصحابها في عبادة مريم وفي تأليهها، وكانوا يقدمون لها نوعاً من القرايين أخصها أقراص العجين والفطائر، لذلك عرفوا بالفطائريين. وقد ذكرهم

(1) سفر إرميا، الإصحاح 7: 18.

«أفيثانوس» في كتاب الهرطقات⁽¹⁾. وحسب أفيثانوس فقد كان لهذه الفرقة وجود في الجزيرة العربية.

من ناحية أخرى، يخبرنا بلوتارخ أن أنوبيس، ربيب إيزيس وابن أختها، الذي تحول إلى ابن لها وحارس، هو في الواقع دائرة: (عندما ولدت نفتيس أنوبيس، عاملت إيزيس الطفل كابنها هي؛ لأن نفتيس هي ما هو غير مرئي وتحت الأرض، في حين أن إيزيس هي ما هو مرئي وفوق الأرض. والدائرة التي تمس هاتين تدعى الأفق، ولأنه على علاقة بالأميرين فقد أخذ اسم أنوبيس، وتمثل بشكل في شكل يشبه الكلب، لأن الكلب يستطيع أن يرى بعينه في الظلمة والنور بشكل متشابه)⁽²⁾.

واضح هنا أن أنوبيس دائرة، دائرة تجمع بين نفتيس وإيزيس، بين الظلمة والنور. لذا فليس غريباً أن تبدو إيزيس في نقش بلعمة كدائرة. ذلك أن الأم وابنها يؤخذان معاً دوماً. هما معاً كدائرة.

والحق أن هناك ما يدل على أن التصارع والشد بين القطبين، بين الحدين الطرفين، اللات ومناة ومثيلاهما، العنب والقمح، ينشأ عنه دائرة محددة، كما تصورت الأديان القديمة. وخذ هذا التصوير من صلاة نعمر:



(1) علي، د. جواد، المفضل، الجزء الثالث، 1980 م، ص 804-807.

(2) Plutarch, Isis and Osiris, <http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/home.html>

فالشديين الكائنين الغريبين تتولد عنه دائرة. الكائنين الغريبان تمثيل للحدين الأول والثالث في الثالوث، في حين أن الدائرة رمز للاعتدال، الذي يمثله الحد الأوسط في الثالوث. والحد الأوسط هو الإله الأنثى التي تتمثل بدائرة، قرص، فطيرة.

وخذ أيضا تكرار لنموذج صلاية نعرمر
من لوح هيراكنوبولس من فترة ما قبل
الأسرات في مصر أيضا:



وكما نرى فشم حيوانان، يتقابلان فينشأ
عن قابلهما دائرة هي الحد الوسط بينهما. فالحد
الوسط يتمثل بدائرة، كما هو الحال في بلاطة
بلعمة.

عليه، فالنجوم الثلاث في بلاطة بلعمة
مثيلة الغرائيق العلى العربية في مكة. والغرائيق
هن: اللات والعزى ومناة. أما تجسيدهن
السمائي فهو نجوم حزام الجوزاء. ونجوم حزام الجوزاء هي ميزان الكون. النجمة
الأولى، نجمة النطاق، هي الكون في صيفه الخمري الفائر. والنجمة الوسطى، نجمة
النيلام، هي الكون في اعتداله الربيعي - الخريفي. أما النجمة الثالثة، نجمة المنطقة، فهي
الكون في صيفه القمحي البارد.

الطائر والحيّة

وشمة أسفل النجمتين، مع ميل قليل إلى يسارنا، بقية جسم، اعتقد الدكتور طه أنه
مقدمة طائر. وهذا ما يتوافق بالفعل مع أسطورة مكة قبل الإسلام تماما. إذ هي تجربنا أن
مظهري الإله الذي نتحدث عنه، أي مظهرية صيفا وشتاء، اللذين يتمثلان بالخمير
والقمح، يتمثلان أيضا بطائر من جهة، وهو المكاء، وبحمار، أو حمار وحية أحيانا، من
جهة أخرى. المظهر الصيفي، أي النعمة العليا، يتمثل بالطائر - كما هو الحال مع طائر
المكاء العربي. أما المظهر الشتوي، أي النعمة الواطئة، فيتمثل بحية بفحيحها، أي بنعمة

القرار المنخفضة للكون. هذه الحية مرتبطة دوما بحمار، بحيث يحل أحدهما محل الآخر، ربما لأن شحيج الحمار يذكر بنعمة القرار الواطئة مثله مثل فحيح الحية. هذا الحمار هو حمار ذي بكة، أو حمار الأبك، الذي عرفناه في عبادة مكة:

جربة من حمار الأبك لا ضرع فيها ولا مذكى

وهكذا، فنحن في بلاطة بلعمة أمام طائر وحمار، طائر إلى يسار الرجل، وحمار إلى يمينه بالضبط كما هو الحال في ديانة مكة. والمكء والتصدية اللذان ورد ذكرهما في القرآن: ﴿وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً وَتَصْدِيَةً﴾ [الأنفال: 35]، هما تمثيل لنغمتي الكون؛ النغمة الصيفية العليا للكون، والنغمة الشتوية الدنيا المضادة. وقد عرفنا أن المكء هو صوت طائر المكء، وأن التصدية صوت الحية. وبما أن الحية والحمار يتبادلان المواقع، فيمكن استبدال الحية بالحمار.

هذا يعني، بالطبع، أننا لا نتفق مع الدكتور طه في أننا أمام حصان لا حمار. نحن نعتقد أن الشكل في الصورة هو حمار. يدل على ذلك حجم الأذنين ووضعها. كما أن سياق الأسطورة يدفعنا إلى القول بأنه حمار.

أهرام ثلاثة؛!

إذن، فنحن في حفر بلاطة بلعمة أمام ثالثين يعكسان بعضهما:

1 - ثالث النجوم الذي ضاعت منه نجمة.

2 - ثالث الأشياء تحت يد الرجل: قطف العنب، الدائرة، سنبل القمح.

والآن، يتبقى لدينا نحن الأشكال الهندسية الغريبة التي تضع نفسها في أعلى يسار البلاطة، في المسافة التي تقع بين ذراع الرجل وظهر الحمار. هذه الأشكال شديدة الغموض. وعند النظرة الأولى يكاد المرء ييأس من الوصول إلى معناها من شدة غموضها.

فما هي هذه الأشكال الغريبة الثلاثة؟ وما الذي تعنيه؟ يعزل الدكتور طه الشكل الأبعد منها إلى يسار الناظر عن أخويه، معتقدا أنه شيء مرتبط برسن الحمار، أو الحصان في رأيه. في حين يرى أن الاثنتين الآخرين هما: سكين، مقدمة بيت أو برج أو صندوق؟

سكين، بيت - صندوق، أداة مربوطة برسن! ما علاقة كل هذا بالأسطورة التي يقدمها النحت؟! كأن هذه الأشياء وضعت لتشويش المشاهد فقط! فهل من طريقة لفهمها وإدماجها في المشهد الأسطوري؟

للإجابة على هذا السؤال نضع هذه الفرضيات:

1- أن بلاطة بلعمة تصور أسطورة واحدة متماسكة. وكل حفر عليها هو جزء من هذه الأسطورة. وكي نفهم أي شكل منفرد فيها يجب أن نقرأه على ضوء الأسطورة، وكجزء منها.

2- أن الأشكال الثلاثة الغربية تشكل وحدة واحدة. أي أنها يجب أن تؤخذ معا، لا أن يعزل واحد منها عن أخويه.

3- أن الحفر كله، بالتالي، يقوم أساسا على نظام تثليث. أي أن هناك نظاما ثلاثيا يقع في جوهر الأسطورة التي تصوره البلاطة. بهذا فالرقم ثلاثة هنا ليس مصادفة. فلدينا ثالوث نجوم، وثالوث أشياء تحت يد الرجل، ثم ثالوث أشكال هندسية. ونعتقد أنه لا أمل لنا في فهم هذه الأشكال الثلاثة إذا ما أخذت منفصلة عن الثالوثين الآخرين. إذ حينها ستبدو لنا مجرد أشكال (للماء الفراغ) المتبقي على البلاطة لا أكثر. فهذه الثالوث كلها على علاقة ببعضها. أي أن الأشكال الثلاثة الغامضة على علاقة بالنجوم الثلاثة وبالأشياء الثلاثة تحت يد الرجل. وهذا يعني في الواقع أن هذه الأشكال تناظر النجوم والأشياء الثلاثة. أو قل الثالوث الثلاثة تكرر لنفس الفكرة. أو أنها صور أخرى للفكرة ذاتها. عليه، ففك لغز واحد من هذه الثالوث يفتح الباب لفهم الثالوث الأخرى.

إذا صح هذا، أي إذا صح أن الأشكال الهندسية مجموعة موحدة، وأنها جميعا على علاقة بالنجوم والأشياء الثلاثة، فإننا سنقترح أن هذه الأشكال تشبه أن تكون تصورا مؤسلبا لأهرام ثلاثة. وبما أن سياق حديثنا كله عن ديانة أوزيريسية، أي عن ديانة أهرام في نهاية الأمر، فإن هذه الاقتراح اقترح ذو معنى. أي أنه لن يكون مصادفة أن يتبدى بعض هذه الأشكال على الأقل كأهرام.



ولنبداً بهذه الأشكال واحداً واحداً من اليمين إلى اليسار، بادئين الشكل الذي رأى فيه الدكتور طه برجا أو مقدمة بيت أو صندوقاً. إنه يشبه بوضوح رسماً هرم. فلدينا قاعدة مربعة أقيم مثلث على ضلعها العلوي. وما الهرم سوى مثلث، أو مثلثات، ينهض على قاعدة مربعة.

لكن ما الشيء الذي داخل مربع الهرم الأول، والذي قد يوحي بباب أو شباك؟ ربما يكون هذا الشكل هو الدليل الأقوى على أننا هنا أمام رسم هرم. فحتى لا يخطئ المشاهد في فهم هذا الشكل، وفي فهم الشكلين الآخرين ربما، وضع النحات ما يشبه مربعا صغيرا غير متقن التنفيذ تنطلق من زواياه أشعة تتجه نحو زوايا المربع، لكنها لا تصلها. ولو مددنا الأشعة إلى أن تصل الزوايا لصار لدينا ما يشبه الهرم منظورا إليه من أعلى. وهذا يعني أن المربع وضع هنا كي يجعلنا نحس بالعمق والارتفاع. وضع هنا كي يقول لنا أن هذا ليس مربعا عاديا بل قاعدة هرم ترتفع إلى الأعلى. المربع الصغير إذن قمة الهرم منظورا إليها من أعلى. أو قمة مقطع عرضي منظور إليه من الأعلى. وحجم هذا المربع مقارنة

بالمربع الأصلي يقول لنا أن القاعدة ترتفع وتضغر كلما صعدت إلى الأعلى. بالطبع، لم يكف النحات بذلك بل رسم لنا مثلثا على الضلع العلوي كي ندرك أننا أمام هرم. الشكل، إذن، رسم توضيحي لهرم، أعطانا إياه النقاش كي ندرك معنى الشكل أمامنا، ومعنى الشكلين الباقيين، أي كي لا نعتقد أنهما يمثلان سكينين أو ما شابه.

أما الشكل الذي قرب الشكل - الصندوق، والذي يبدو كسكين، فيمكن أن قد يرى كهرم مطروح على جانبه. فهناك قاعدة مربعة صغيرة ينهض عليها مثلث طويل. وهكذا، صار لدينا شكلان من الأشكال الثلاثة قد يبدوان كهرمين.

يتبقى الشكل الثالث الغريب والأشد غموضا من بين الأشكال الثلاثة. وفي البدء يجب القول أنه لا يوجد في رأينا أي رابط بين جبل رسن الحمار وبين هذا الشكل. فالرسن يرتد على جانبي عنق الحمار مشكلا بوضوح نصف دائرة. وثم تلف ما في الحجر أسفل الشكل الذي نحن بصدهد ربا يكون هو الذي أوحى بارتباط الشكل بالحبل. ورغم غرابة الشكل الثالث فإن المرء قد يجد فيه قربا ما من شكل الهرم. فلدينا قاعدة طويلة مستطيلة - بدل أن تكون مربعة - ينهض على واحد من طرفيها إلى الأعلى شكل أراد في ما يبدو أن يكون مثلثا فانحنى بسبب عدم ثبات يد النحات، الذي يبدو لنا كنحات شعبي متواضع. ومن أنه كان يقحط بإزميله ولا ينحت بالإزميل، الأمر الذي أوصل إلى هذا الخلل. وقد لاحظ الدكتور حمدان طه أن النحات أعاد تصحيح جانب من خط عنق الحمار بعد أن بدا له أنه ليس سليما. وهذا يدل على عدم تمكنه من فنه، الأمر الذي قد يدل على أننا أمام نحات شعبي، نحات ساذج (نايف).

إذن، فنحن في الأشكال الهندسية الثلاثة أمام ثلاثة أهرام. هذه الأهرام على علاقة بنجوم حزام الجوزاء. دليل ذلك أن الشكل الذي يبدو كسكين والشكل الثالث الغريب يتموضعان تماما كما يتموضع نجما النطاق والمنطقة في نجوم حزام الجوزاء. الشكل الغامض يأخذ هنا موقع نجم النطاق، لذا فهو الأكبر حجما، والشكل السكيني يأخذ موقع نجم المنطقة، لذا فهو الأصغر حجما. وهذا الشكل ينحرف إلى اليسار قليلا عن محور الشكل الغامض الذي نتحدث عنه. وهو يفعل ذلك بالضبط كما يفعل نجم المنطقة مع نجم النطاق. فنجم المنطقة ينحرف قليلا إلى اليسار عن المحور الذي يقوم عليه نجما

النطاق والمنطقة. أكثر من ذلك، فإن نجم النطاق يظهر الأدنى من بين النجوم الثلاثة. وهو حال الشكل الثالث الذي نتحدث عنه. فهو مقارنة بالشكلين الآخرين ينحدر إلى الأسفل، نحو الأرض. إذا صح كل هذا، فيجب أن يكون الشكل الذي يشبه الصندوق عديلا لنجم النيلام. أي أنه الحد الوسط في الثالث.

وعلينا أن نلاحظ هنا أن النحات صور العلاقة بين قطف العنب والسنبلة بشكل معقول. فقطف العنب أكبر من السنبلة. وهو ما يعكس في الواقع الفرق بين حجم الحد الأول والثالث. فالأول يجب أن يكون أكبر من الثالث، لأن إضاءة نجم النطاق أشد من إضاءة نجم المنطقة. لكن لماذا جعل النحات الدائرة أكبر من قطف العنب أو السنبلة؟ لا بد أن ذلك نابع أيضا من أن نجم النيلام أضوأ نجوم حزام الجوزاء، أي أنه أضوأ من نجم النطاق ومن نجم المنطقة. وهكذا فقد اتبع النحات التقليد الميثولوجي عموما. فقد جعل قطف العنب أكبر من السنبلة. وجعل الدائرة، أي الحد الأوسط، أكبر من قطف العنب، وأكبر من السنبلة.

لكن السؤال هو: لماذا تبدو هناك بعض الانحرافات ما عن التقليد الذي تعرضه الأسطورة؟ خذ مثلا الأشياء الثلاثة التي تحت يد الرجل. فليس هناك دقة في وضع الدائرة. فتبعاً للميثولوجيا يجب أن يكون العنصر الأوسط، الذي يعادل نجم النيلام، على المحور ذاته مع قطف العنب، الذي يمثل نجم النطاق. فالنطاق والنيلام على محور واحد في حزام الجوزاء. لكن الحد الأوسط هنا، أي الدائرة، ينحرف، ويخرج إلى يميننا. فلماذا؟

يضاف إلى هذا أن النحات بالغ بشدة في حجم الدائرة مقارنة بحجم قطف العنب والسنبلة. فالدائرة تأكل المشهد تحت يد الرجل. فلماذا فعل ذلك؟

أيعود الأمر لضعف النحات وعدم براعته؟ ربما. لكن ما يثير الشك هو أن النحات فعل الشيء ذاته مع الأشكال الهندسية الثلاثة أيضا. إذ جعل الشكل الذي يبدو كصندوق أعرض بكثير من الشكلين الآخرين. كما أنه أخرج هذا الشكل من الصف تماما. أخرجه حتى أكثر مما أخرج الدائرة عن الصف وحرفها. وهذا ما يشير إلى أنه كان بذلك يتبع تقليدا. أي أن كان ملزما في الحالين أن يخرج الحد الأوسط عن موضعه لا أو كثيرا، وأن يجعله أكبر بكثير من حجمه المفترض. لهذا السبب ربما يفترض المرء أن الحفر كله تمثيلا لمبعد (ملكة السهوات)، أي تمثيل لإيزيس - العزى. فالحد الوسط، الذي يمثلها، يعطى

المساحة الأكبر والأوضح ضمن الثالوث. وهذا ما قد يشير على أن الحفر يصور معبد الإلهة الأنثى.

هذا، وكان روبرت بوفال قد أوضح منذ تسعينات القرن الماضي أن هناك علاقة بين نجوم حزام الجوزاء وبين أهرام الجيزة. فقد رأى أن أهرام الجيزة هي حزام الجوزاء مطروحا بالحجر على ارض الجيزة (وقد لاحظ صديق التوافق اللفظي بين كلمتي الجيزة والجوزاء. وربما كان لهذا التوافق معنى). وقد ناقشنا هذا الأمر في كتابنا (عبادة إيزيس وأوزيريس في مكة الجاهلية)، ووافقنا على أن أهرام الجيزة تمثل لحزام الجوزاء، لكنها تمثل معكوس تماما. بذافليس غريبا أن نرى أن بلاطة بلعمة تعرض لنا نجوما ثلاثة وأهراما ثلاثة. على كل حال، فنحن في ما يبدو أمام أهرام ثلاثة. وهكذا يكتمل المشهد:

نجوم ثلاثة:	النطاق	النيلام	المنطقة
أهرام ثلاثة:	خوفو	خفرع	منقرع
فعاليات ثلاثة:	عنب	دائرة	قمح

الهرم الأوسط يمثل نجم النيلام، أي النجمة الوسطى في نجوم الحزام، أي نجمة إيزيس - العزى. أما الهرمان الآخران فهما عديلا النجمين الآخرين اللذين يمثلان أوزيريس في مظهرية الصيفي والشتوي. النطاق هو أوزيريس الصيفي، أوزيريس النجمة العالية، نجمة القمة الخمرية. والمنطقة هو أوزيريس الشتوي، أوزيريس النجمة الواطئة، نجمة القرار القمحية. النجمة العالية يمثلها الطائر، والنجمة الواطئة يمثلها الحمار.

بالطبع، ينتج عن هذا أن هرم خفرع هو هرم الإلهة الأنثى، أي هرم إيزيس، وأن هرمي خوفو ومنقرع يمثلان أوزيريس - النيل - الكون في فيض الصيفي وفي شتائه القار الساكن.

إذن، فالأسطورة التي تعرضها لنا بلاطة بلعمة أسطورة الغرائيق العلى المكية الجاهلية، أي اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى، التي تتمثل بالنجوم الثلاثة لحزام الجوزاء. وهذه الأسطورة هي جوهر ديانة المنطقة كلها.



1. الآبي، نثر الدر، نسخة إلكترونية من الوراق: www.alwaraq.com
2. الأزرق، أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار: www.alwaraq.com
3. الأزهرى، تهذيب اللغة، www.alwaraq.com
4. الأصفهاني، الأغاني، www.alwaraq.com
5. ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، www.alwaraq.com الوراق
6. ابن الأثير، الكامل في التاريخ، www.alwaraq.com
7. ابن الأثير المحدث، النهاية في غريب الحديث والأثر، www.alwaraq.com
8. ابن إسحق، السيرة النبوية، www.alwaraq.com
9. ابن حمدون، التذكرة الحمدونية، www.alwaraq.com
10. ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، www.alwaraq.com
11. ابن الجوزي، المنتظم، www.alwaraq.com
12. ابن دريد، الاشتقاق، www.alwaraq.com
13. ابن دريد، جمهرة اللغة، www.alwaraq.com
14. ابن سعد، الطبقات الكبرى، www.alwaraq.com
15. ابن السكيت، إصلاح المنطق، www.alwaraq.com
16. ابن السكيت، إصلاح المنطق، www.alwaraq.com
17. الشيباني، أبو عمرو، الجيم، www.alwaraq.com
18. ابن شبه، تاريخ المدينة المنورة، <http://www.islamport.com>
19. ابن الضياء، تاريخ مكة المشرفة والمسجد الحرام، www.alwaraq.com
20. ابن قتيبة الدينوري، المعاني الكبير، www.alwaraq.com
21. ابن كثير، الحافظ، مختصر تفسير القرآن، www.alwaraq.com
22. ابن كثير، البداية والنهاية، مكتبة يعسوب الدين:
23. ابن منظور، لسان العرب، <http://www.baheth.info>
24. ابن منظور، مختصر تاريخ دمشق، www.alwaraq.com
25. [/http://www.yasoob.com](http://www.yasoob.com)
26. ابن فارس، مقاييس اللغة، www.alwaraq.com
27. ابن هشام، سيرة ابن هشام، www.alwaraq.com

28. إنجيل متى، دار الشرق الأوسط للكتاب المقدس
29. بدج، السير ولس، الديانة الفرعونية؛ أفكار المصريين القدماء عن الحياة الأخرى، ترجمة يوسف سامي اليوسف، دار أزمته، عمان، ط2 1999
30. البغدادي، عبد القادر، خزانة الأدب، www.alwaraq.com
31. البيروني، الجماهر في معرفة الجواهر، www.alwaraq.com
32. البخاري، صحيح البخاري، www.elmoslem.com
33. البكري، معجم ما استعجم، www.alwaraq.com
34. الترحيدي، الإمتاع والمؤانسة، www.alwaraq.com
35. الجاحظ، الحيوان، www.alwaraq.com
36. الجاحظ، البيان والتبيين، www.alwaraq.com
37. الجاحظ، البرصان والعرجان، www.alwaraq.com
38. الجوهري، الصحاح، www.alwaraq.com
39. الحموي، حب الدين، حادي الأظعان النجدية إلى الديار المصرية، www.alwaraq.com
40. الحموي، ياقوت، معجم البلدان، www.alwaraq.com
41. الحازمي، ما اتفق لفظه واختلف مسأله من الأمانة، www.alwaraq.com
42. الحميري، الروض المعطار في خبر الأقطار، http://www.islamport.com
43. الخليل بن أحمد، العين، www.alwaraq.com
44. الدميري، حياة الحيوان الكبرى، www.alwaraq.com
45. ديسو، رينيه، العرب في سوريا قبل الإسلام، ترجمة عبد الحميد الدواخلي، دار الحداثة، بيروت، 1985
46. ديوان الأساطير؛ سومر وأكاد وأشور، الكتاب الثاني، ترجمة قاسم الشواف، وإشراف أدونيس، دار الساقي،
47. الذيب، سليمان بن عبد الرحمن، نقوش قارا الشمودية بمنطقة الجوف بالملكة العربية السعودية، مؤسسة عبد الرحمن السديري الخيرية، الرياض، 1421 هـ
48. الذيب، سليمان بن عبد الرحمن، نقوش الحجر النبطية، مطبوعات مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، 1998، ص 67
49. الزبيدي، تاج العروس، www.alwaraq.com
50. الزمخشري، الفائق في غريب الحديث والأثر، www.alwaraq.com
51. الزمخشري، ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، www.alwaraq.com
52. الربيعي، فاضل، الشيطان والعرش؛ رحلة النبي ص - سليمان إلى اليمن، رياض الريس للكتب والنشر، لندن-بيروت، 1996
53. السواح، فراس جلعاش، ص 53، دار علاء الدين، دمشق، 1996
54. الشوكاني، محمد بن علي، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير
55. الصاحب بن عباد، المحيط في اللغة، الوراق، www.alwaraq.com
56. الصولي، أشعار أولاد الخلفاء وأخبارهم، www.alwaraq.com
57. العسكري، أبو هلال، الأوائل، www.alwaraq.com
58. العصامي، سمط النجوم العوالي، www.alwaraq.com

59. علي، جواد، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، دار العلم للملايين بيروت ومكتبة النهضة بغداد، 1970، ج 3: www.almeshkat.com
60. العمري، ابن فضل، مسالك الأبصار، www.alwaraq.com
61. علي، د. جواد، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، دار العلم للملايين بيروت ومكتبة النهضة بغداد، 1993، ج 6، ص 250: muhammadansim.org
62. علي، جواد، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، دار العلم للملايين بيروت ومكتبة النهضة بغداد، 1970، ج 3: www.almeshkat.com
63. الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مادة أنف، <http://www.baheth.info>
64. القرآن الكريم
65. القرطبي، تفسير القرطبي، www.alwaraq.com
66. القزويني، آثار البلاد وأخبار العباد، www.alwaraq.com
67. الفلقشندي، صبح الأعشى، www.alwaraq.com
68. القزويني، آثار البلاد وأخبار العباد، www.alwaraq.com
69. الكلبي، هشام بن محمد بن السائب، الأصنام، تحقيق أحمد زكي باشا، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1995.
70. الكلبي، هشام بن محمد بن السائب الكلبي، نسب معد واليمن الكبير، www.alwaraq.com
71. الكتاب المقدس، دار العهد القديم للكتاب المقدس، سفر أشعيا
72. مخطوطات قمران - البحر الميت؛ التوراة؛ كتابات ما بين العهدين، II، التوراة المنحول، ص 240، ترجمة موسى ديب الخوري، دار الطليعة الجديدة، دمشق، ط 1، 1998
73. ماكليس، جون، العدد من الحضارات القديمة حتى عصر الكمبيوتر، عالم المعرفة، العدد 251، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت، 1999
74. المسعودي، مروج الذهب، www.alwaraq.com
75. المناوي، التوقيف على مهمات التعريف، <http://www.islamport.com>
76. المقدسي البشاري، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، نسخة إلكترونية من الوراق: www.alwaraq.com
77. الموسوعة البريطانية على الإنترنت، <http://www.britannica.com>
78. الميداني، مجمع الأمثال، www.alwaraq.com
79. النويري، نهاية الأرب في فنون الأدب، www.alwaraq.com
80. الحمداني، صفة جزيرة العرب، مكتبة التراث الإسلامي، www.al-mostafa.com
81. هيرودت، تاريخ هيرودت، ترجمة عبد الإله الملاح، المجمع الثقافي، أبوظبي، 2001
82. الرواقدي، المغازي، www.alwaraq.com
83. اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، دار صادر، بيروت، المجلد الثاني، بلا تاريخ
84. اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، www.alwaraq.com
85. Ancient Near East Texts Relating to the Old Testament, Heroic Tales-Exploits of Gods and Human Biens, Edited by James Pritchard, Princeton University, New Jersey, 1996, Page 12.
86. Budge, E. A. Wallis, Book of The Dead, The Papyrus of Ani, The Principe Geographical

87. and Mythological Palaces in the Book of Dead, Internet Sacred Texts Archive: <http://www.sacred-texts.com/egy/ebod>
88. الترجمة من صنع الكاتب. وفي كل مرة لا يذكر فيها اسم المترجم تكون ترجمة النص من صنع الكاتب
89. Bunson, Margaret, The Encyclopedia of Ancient Egypt, Cramercy Books, New York, 1991, page 47
90. Gilgamesh and the Huluppa Tree translated, by S.N. Kramer, 1938, URL: <http://www.mythome.org/mythome.htm>
91. ترجمة النص من صنع الكاتب، وعندما لا يذكر المترجم يكون النص من ترجمة الكاتب دوما.
92. Eusebius of Caesarea: Praeparatio Evangelica Preparation for the Gospel-. Tr. E.H. Gifford 1903, Book 1, X. Theology of the Phoenicians· Early Church Fathers - Additional Texts
93. Frazer, James George, The Golden Bough, The world Classics, Oxford University Press, London- New York, 1994
94. Grahaham Hancock and Robert Bauval, The Massage of the Sphinx, 1996, p 278-279
95. Geraldine Pinch, Egyptian Mythology, Oxford University Press, 2002, p160
96. Khirbit Bal'ama Archaeological Project, Report of the 1996-2000 Excavations and Surveys; The Water Tunnel System at Khirbit Bal'ama, By Hamdan Taha and Gerrit van der Kooij, Published by Ministry of Culture, Ramallah, 2007, Volume II, page 81
97. Pyramids texts, Utterance 519 Pyramids texts, Utterance 519, 1214b., <http://sacred-texts.com/egy/pyt/pyt27.htm>
98. Plutarch, Isis and Osiris, published in the Loeb Classical Library, 1936 <http://www.hup.harvard.edu>
99. Diodorus Siculus, The Library of History of Diodorus Siculus, published in Vol. I, of the Loeb Classical Library edition, 1933 http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Diodorus_Siculus/1A*.html
100. Plutarch, Isis and Osiris, <http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/home.html>
101. wikipedia, <http://en.wikipedia.org/wiki/Collyridianism>

فهرس

5	تقديم
11	الفصل الأول: أقرى من مطاعيم الريح
35	الفصل الثاني: ما يقع في بالشنان
49	الفصل الثالث: أشرق ثير، كبا نغير
89	الفصل الرابع: دهرين سعد القين
111	الفصل الخامس: لا آتيك معزى الفزر
121	الفصل السادس: وابابي وجوه التنامى
133	الفصل السابع: حتى يحن الضب في أثر الإبل الصادرة
141	الفصل الثامن: هذا حظ جد من المبناة
151	الفصل التاسع: فلم ربح العير إذن
163	الفصل العاشر: أكفر من حمار
179	الفصل الحادي عشر: آتبه من فقيد ثقيف
199	الفصل الثاني عشر: حتى يؤوب القارظ العنزي
205	الفصل الثالث عشر: جاء بأمر الربيع على أريق
225	الفصل الرابع عشر: وافق شن طبقة
237	الفصل الخامس عشر: أربها السها وتريني القمر
259	الفصل السادس عشر: أكذب من فاختة
269	الفصل السابع عشر: شر أيام الديك يوم تغسل رجلاه
279	الفصل الثامن عشر: أشغل من ذات النحين
291	الفصل التاسع عشر: رماه بثالثة الأثافي
297	الفصل العشرون: استخلاصات عامة
313	المصادر
321	ملحق: الطائر المخمور
443	المصادر



هذا واحد من الكتب القليلة، التي تسعى إلى تأسيس قراءة جديدة في التراث العربي الضخم المهمل؛ وتكمن أهميته، أولاً، في أنه يعيد الاعتبار للمرويات والإخباريات العربية التي ندر أن التفت إليها البحث العلمي العربي المعاصر؛ وأنه يحاول، ثانياً، أن يعيد تركيب تلك المرويات شديدة التهشيم، بأناة ودقة مدهشتين، ليخرج باقتراح مقنع للصورة التي كان عليها الوعي العربي في مرحلة ما قبل الإسلام؛ وأنه يقدم، ثالثاً، قراءته الخاصة الجديدة - بحق - لتلك المادة التراثية المرممة بمهارة عالية.

إن الأمثال العربية ليست صياغات لغوية أدبية ذات منشأ واقعي، كما يرى كثير من الدارسين العرب الأوائل والآخذين عنهم من المحدثين، بل هي مخلفات أسطورية يمكن استخدامها للبحث عن طبيعة (الدين) الذي كان العرب يؤمنون به في الجاهلية، والذي لا نكاد نعرف عنه شيئاً.

وإن من شأن هذه القراءة الجديدة، إذا استكملت على نحو علمي، أن تعيد بناء تصوّرنا كلّه عن ذاتنا الحضارية، وأن تساعدنا على إعادة النظر في كثير من القراءات (الناقصة) التي سبق أن أنتجها الدارسون العرب وغيرهم في غياب معرفتهم العلمية بمعتقدات العرب قبل الإسلام. إنه كتاب غني ومدهش، ويشكل امتداداً للكتب أخرى أنتجت في هذا الحقل المهم من حقول الدراسات العربية.

